

16

دوريّة فكريّة مُحكمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة ـ بيروت

العدد السادس عشر ـ السنة الرابعة ـ 1440هـ ـ صيف 2019م

الإنسان نقيض "الجندر"

الملف

حلقات الجدل

الشاهد

المبتدأ

16

الاستغراب

Occidentalism

AL_ISTIGHRAB

دوريّة فكرية مُحكّمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

العدد السادس عشر السنة الرابعة 1440هـ صيف 2019م

﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾

سورة لقمان: 28

16



دوريّة فكرية مُحكّمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

مجازة من وزارة الإعلام اللبنانية، قرار رقم: 423 / 2016

العدد السادس عشر السنة الرابعة_ 1440هـ صيف 2019م

للتواصل

بيروت لبنان طريق المطار مقابل محطة (Hypco)

بناية الجود، بلوك B الطابق الرابع.

_ هاتف: 00961-1-274465

_ موقع: http://istighrab.iicss.iq

_ إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي

Islamic Center for Strategic Studies - Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

المحتوى



الملف

حلقات الجدل

المحتوى



رِفعةُ المُثنَّى.. تهافتُ "الجندر"...

محمود حيدر

ربمّا لن يمتدَّ الوقتُ كثيراً حتّى تظهر في الغرب عبارة «ما بعد الجندر». لا نقول هذا حصراً لأنّ المزاج الغربي بات أسيرَ غوايةِ الانقلاب على مفاهيمه ومصطلحاته؛ وإنّما لكون الموجة النسويّة في الغرب لم تعثر على هويّتها بعد، ولم تستوِ على قرارٍ يختم اضطرابها ومنازعاتها. ما يعني أنّ المفهوم النسَوي لم يُنجز بعد، ولو أنّ أهله سلكوا دروبَ التحيُّز والسَخَط منذ إرهاصاته الأولى. ربمّا لهذين السببين ولسبب جوهريٍّ يعود إلى المعاثر التكوينيّة التي تعتريه، جاز حملُهُ على محمل «المابعد». وأرجّح القول إنّ الموجة النسويّة التي طاولت قرناً كاملاً من أزمنة الحداثة لن تنجو ـ ولو بعد حين ـ من غواية المراجعة والتجاوز.

***

ليس ما نذهب إليه مجرّد توقُّع عارضٍ منشؤُه حكم القيمة السلبي على «الجندريّة»، الأمر الذي يطيب لكثرة أن يحتجُّوا به، ممن لا يزالونَ على سيرتهم الأولى في تلقي المفاهيم كيقينيّاتٍ لا ترتضي المساءلة. ولإن كانت مسألةً ـ كالتي نحن بصددها ـ تبتغي محلاً استثنائيًّا من التدبّر، كان مسعانا على وجه الضبط، تعيين أصل النزاع بمنأى من الاستغراق في تفصيلاتٍ لا طائل منها. ذلك بأنّنا هنا تلقاء مشكلةٍ سوسيو-ثقافيّة حوَّلتها مساجلات الحداثة إلى ضربٍ من معضلة وجوديّة مفتعلة. سوى أنّ المشكلة حاصلةٌ ولا مناصٌ من مراجعتها وفهم تداعياتها وأَبعادها. ما يضاعف من وجوبِ الاعتناء بها، أنها تسلَّلت إلى بيئاتٍ وازنة في العالمين العربي والإسلامي، وصار لها أثرٌ بيِّنٌ في أوساطها. فالتركيز المكثّف على «الجندر» بدلاً من العناية بقضايا المرأة وحقوقها البديهيّة لم يكن شيئاً محمولاً

على البراءة المعرفيّة. لقد بدا هذا التركيز أدنى إلى رحلة مضنية تروم صناعةً ظاهرةً، وإن جاءت أضرارها فادحةً حتّى على المرأة نفسها. المفارقة في التنظير الجندري أنّه جاء في الغالب الأعم في سياق رؤية مضطربة دفعت مشكلات المرأة نحو مسار لا مستقرّ له. رؤيةٌ تبدأ من الفوارق البيولوجيّة والتكوينيّة ولا تنتهي بالفوارق الثقافيّة والتاريخيّة أو الاستلاب الطبقي والمعنوي. لكأن العقل اللاّواعي للفكرة الجندريّة يجري على نحو لا يُراد فيه لهذه الفكرة أن تنضبطَ داخل حدود المفهوم، بل أنْ تبقى ساريةً في حقلٍ لا متناهٍ من الجاذبيّة المفتوحة. في المقابل حرص الوعي الجندري على نقل هواجسه إلى ميدان التجربة وهنا تكمن المفارقة التي تصل حدّ التناقض بين أفعاله وتنظيراته. الأمر الذي حال دون التوصّل إلى تعيينٍ صريحٍ لهويّته الملتبسة.

***

إذا كان ملفوظ الجندر، ينطوي بالأصل على دوافعَ غريزية بيولوجيّة، فإنّ هذا الملفوظ سيتمدّد بالفعل ليعبرِّ عن نفسه بظهور تيّاراتٍ نسويّةٍ اتّخذت خطاباً أنطولوجيًّا وسوسيولوجيًّا وحضاريًّا في آن. وعلى الرغم من التنظيرات التي زعمت أن التمييز بين الجنسين لا يتحدّد وفق المقترب البيولوجي، بل على أساس الأدوار والوظائف الاجتماعيّة، فإنّها لم تستطع أن تطوي سجل الحديث عن النزعة البيولوجيّة من أجل تظهير هويّتها التمثيليّة. ذلك ما سنلاحظه في الخطبة الجندريّة التي بدت حريصةً على تظهير النوع الأنثوي ككينونة منفردةٍ ومستقلّة في عالم الوجود. فضلاً عن ذلك، فقد تبيّنَ أنّ التيارات النسويّة التي انخرطت في الصراع السياسي الاجتماعي، لم تُسقط الوجه البيولوجي من خطابها، ولو أنّ هذا الوجه استتر غالباً تحت عناوين محض حقوقيّة. ما يدلّ على هذا أنّ القضيّة النسويّة في الغرب استحالت مع التنظير الجندري من مشكلة استلاب لحقوق طبقيّةٍ ومعنويّةٍ يمكن تسويتها في إطار «عقد اجتماعي»، إلى معضلةٍ أنطولوجيّةٍ غُلِّقت أبوابها أمامَ التسويات. فلئن كانت مشكلة المرأة وحقوقها تتعيّن في أبعادها الاجتماعيّة والاقتصاديّة والمعنويّة، وهي مشكلةٌ مرتبطةٌ بظروف كلِّ محيطٍ حضاريٍّ ومستوى تطوّره، فإنّ خصوصيّات المعضلة تكمن في اندفاعها إلى الحدود القصوى. أي نحو أفق «مابعد طبيعي» يحيل المرأة إلى نوعٍ جوهرانيٍّ لا تتحقق جوهريّته إلاّ بالانفصال عن منشئه الأصلي الذي هو الإنسان.

***

لقد أنشأت «الجندريّة» بمسلكها الانفصالي ضرباً من غيريّةٍ متحيّزة ذات سمة إيذائيّة للأصل الإنساني. لم تجرِ الأطروحة النسويّة التأسيسيّة على نحوٍ تنظر فيه إلى الأنثى كمخلوقٍ مؤسِّسٍ للنوع الإنساني. الأمر الذي يحجب عنها حقّ الإقرار ببعدها التكويني ككائنٍ متميّزٍ عن سائر

الكائنات. لقد انبرى منظِّروها إلى نسيان الحقيقة الوجوديّة التي تقرّر أنّ الرجل والمرأة زوجٌ ينتمي طرفاه إلى نفسٍ واحدة. وهذا مرجعه إلى التشظيّات التي أحدثتها الحضارة التقنيّة في البنية النفسيّة والثقافيّة للإنسان الحديث. فما اقترفته هذه الحضارة من جنايات سوف تودي بالوحدة الطبيعيّة بين الرجل والمرأة إلى الاستغراق التامّ في قيم الماديّة ومعاييرها. ولمّا كان للقيم تأثيرٌ حاسمٌ على سلوك الإنسان، فإنّ مدى تركيز الأفراد على المساعي والغايات الماديّة سيكون له تأثيره الحاسم على الطريقة التي يتعاملون فيها مع بعضهم البعض. ففي هذه الوضعيّة يصبح الناس الآخرون -كما يُبيِّن الفيلسوف الألماني مارتن بوبر- مختزلين إلى كائناتٍ أو إلى أشياءٍ لا تختلف إلا قليلاً عن المنتجات التي يمكن أن تُشرى وتستخدم ويُستغنى عن ضرورتها.

لا تنأى تعليقة بوبر عمّا انصرفت إليه الجندريّة لجهة صوغ فكرتها على آخَريّة ذات طبيعة إقصائيّة. بل يجوز القول إنّها إقصائيّةٌ مستمدّةٌ من «عنصريّة بيولوجيّة» غايتها تقويض المركزيّة الذكوريّة وإنشاء مركزيّةٍ أنثويّةٍ تُعيد صياغة معادلة (ذكر-أنثى، وامرأة-رجل) على نصاب الندِّية والاختصام...

***

لم تكن الحركة الجندريّة خارج احتدامات الحداثة وتحولاتها الفكريّة والاجتماعيّة. أفادت كثيراً من نزعات التحديث الفلسفي والتقني من أجل أن تصوغ نظريّة المعرفة الخاصّة بها. لقد تأثّرت على وجه الخصوص بالنزعة العدميّة حتّى بلغت في أحوالٍ محدّدة مراتبَ الذروة. لهذا السبب حقَّ توصيف النسويّة (Feminism) بأنّها إحدى أبرز الاستظهارات الصادمة لحقبة مابعد الحداثة. فمثلما وقعت هذه الأخيرة في زحمة الاضطراب المفاهيمي منذ ولادتها إلى يومنا الحالي كذلك كان حال الجندريّة. على سبيل المثال، لا يوجد، ما يومئ إلى إجماعٍ ثقافيٍّ واضحٍ في التفكير النسوي حول ماهية الجندر ووظيفته وإطاره التمثيلي. وهذا منطقيٌّ ما دام الإعراب عن ماهية أيِّ حركةٍ أو فكرةٍ يستلزم توفّر هندسة تعريفيّة جلية لهويّتها ودورها وغاياتها. وهذا ما نلاحظه في النزعة التبريريّة التي شهدها تاريخ الفكر النسوي لجهة سعيه إلى مجابهة التمثيل المشوَّه للنساء، والسعي إلى استعادة التمثيل السليم والعمل على ابتكار الأشكال المناسبة له.

وممّا يشهد على عمق المأزق التمثيلي استشراء ظاهرة التسليع النسوي عبر إدخال المرأة في حِمى المنافسات الاقتصاديّة للرأسماليّة النيوليبراليّة. وهو ما أشارت إليه الباحثة الكنديّة «ليندا هنتشيون» بما اعتبرته اقتصاداً جنسيًّا يُفضي إلى تحويل الجسد الأنثوي إلى إشكاليّة. وهذا هو أحد المواقع المفصلية الذي تتلاقى فيه الحداثة النيوليبراليّة والحركات النسويّة لكونهما يركّزان معاً على تمثيل الجسد باعتباره تحديًّا أنثويًّا لأسس النظام الأبوي والذكوري.

من هذا النحو وجب النظر إلى أزمة الجندر كامتداد لأزمة الإنسان الحديث وكثمرةٍ غير ناضجة لمعاثر مابعد الحداثة بأبعادها الفلسفيّة والمعرفيّة وأنماط سلوكها. ومن البيِّن في هذا الصدد أنّ الميتافيزيقا التي تعاملت مع الإنسان الحديث كمركز للكون ما لبثت أن جعلته خاضعاً لأوثان التقنيّة. ولقد نالت الأطروحة النسويّة نصيبها الوفير من مآلٍ كهذا. فقد شكّلت التقنيّة ليست فقط تهديدًا للمصير الإنساني، وإنّما أيضًا وأساسًا، تبديدًا لأسسٍ الميتافيزيقا التي انبنى عليها عصر التنوير. فأزمة الأنسية -كما يقرّر الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر- عائدةٌ إلى التقنيّة التي كشفت عن مسارٍ عامٍّ يسير نحو نزع الإنسانيّة (Disumanizzazione)، ويترجم انحطاط قِيَمَها وتهافت معاييرها.

***

رجوعٌ على بَدءٍ..

ليست غايتنا من هذه الفسحة نقض الأطروحة الجندريّة في مقصدها المجتمعي والحقوقي، وإنّما لبيان المغالطة الأصليّة التي تحيل المرأة إلى نوعٍ أنطولوجيٍّ مكتفٍ بذاته. مع ما يترتّب على هذا الاكتفاء من إعراضٍ عن فهم حقيقته الوجوديّة. مثل هذه المغالطة لا مناصّ من مسعى لتصحيحها في إطار مقترحٍ يقوم على تكامل النوع البشري بدلاً من فصله وتجزئته. وهذا التكامل يفترض النظر إلى الرجل والمرأة كزوجٍ وجوديٍّ لا يقبل الانفصال. فالإنسان ليس جوهراً مفرداً بمعنى إما أن يكون ذكرًا أو أنثى، وإنّما هو كينونةٌ جوهريّةٌ تستوي في مقام المثنى. فالإنسان مشكّلٌ من زوجيّة الذكر والأنثى. أنسٌ مع أنسٍ يساوي الإنسان. وبهذا التأويل الذي ينفرد به لسان العرب تصبح كلمة إنسان مفردة بصيغة المثنى؛ فإذا انشقَّ إلى نصفين يُبطِلْ أحدهما الآخر، فلا يعود الإنسان إنساناً، وتنتفي الذكورة والأنوثة معاً، وهذا محال كما تُقرّر حكمة الخلق.

***

يظهر الأساس الأنطولوجي للمثنى بوصف كونه تمثيلاً حيًّا للزوجيّة المؤسِّسة للنوع البشري. وهو فضلاً عن ذلك يحوي «النشأة الأصليّة لهذه الزوجيّة التي تؤلّف بين جناحين ينتسبان لأصلٍ واحدٍ. ففي زوجية المثنى لا انفصال عن الأصل ولكن تمييز بين كلّ من طرفي الزوجية في الصفة والوظيفة والدور. هما نظيران متعادلان في أصل النشأة، لكنّهما يتمايزان ويختلفان بحكم ما يفترضه تجدّد الخلق وتطوّر الحياة. فالكون مثلاً يدار بسلسلة من الأنظمة والقوانين الذاتية الثابتة التي لا تتغير. وهذه القوانين والأنظمة هي نظائرٌ متعادلةٌ في أصل ظهورها في الوجود رغم الاختلافات والتفاوتات بين شخوصها وأفرادها.. ولذا يقوم العدل في نظام النشأة الكونية على وجود مراتبَ مختلفةٍ ودرجاتٍ متفاوتةٍ للوجود. وهذا هو منشأ ظهور الاختلاف والنقص والعدم. ولأنّ التفاوت

والاختلاف والنقص في المخلوقات أمورٌ لا تتعلق بأصل الخلق، بل هي من لوازم ومقتضيات تلك المخلوقات، فمن الخطأ الظنّ بأنّ الخالق قد رجّح بعض مخلوقاته على بعض. أما الترجيح فهو الذي يؤدي إلى نقض العدالة والحكمة وهو من فعل الفاعل البشري[1].

ولئن كان المثنى هو في حيثيةٍ ما حاصل لقاء الغيرية في الموجودات، فذلك يعني أنّ حاضريّته في الوجود هي نتيجةٌ فعليةٌ لاستبدال مفهوم التناقض الوضعي بمفهوم التكامل والوحدة. ولذا لا يقوم المثنى على قانون نفي النفي كما تُقرّر المادية الديالكتيكية؛ ولا على قانون التناقض السلبي كما وجدت الهيغلية، وإنما على ما نسميه بـ«زوجية التناغم الخلاَّق في عالم المثنّى»... ففي هذا العالم بالذات يولد المثنى كمبدأٍ إلهيٍّ للتناظر الخلاَّق بين الكثرات الوجوديّة بحيث لا يعود النظير نقيضًا لنظيره وإنّما هو سيرية امتداد جوهريٍّ للنظائر المتآلفة في ما بينها. في مثل هذه الوضعيّة يصير كلُّ نظيرٍ محفوظًا في محرابِ المثنى. الذات باقيةٌ تحتفظ بفرديّتها واستقلالها، وكذلك ذات النظير بالمثل. وإذ يجري كلٌّ منهما مجرى المودّة يُفتح لهما باب الكمال لينالا مقام الكرامة الإنسانيّة المؤسَّسة على العدل.

تبعاً لمبدأ الامتداد يغدو كلّ طرفٍ من طرفيَ المثنى متضمناً في نفس الآخر فلن ينفصلا أبداً، فيما تتولّى الرحمانيّة بعنايتها تثبيت المثّنى وتسديده. ولذا يدخل كلُّ موجودٍ بحسبه في سُنَّة التدافع، بما هي سُنّةٌ عمرانيةٌ تمنع الفساد في الأرض، وتؤسّس لإعمارِ دنيا الإنسان وتُيسِّر سبيله إلى السعادة القصوى.

بهذا يستطيع كل من طرفي المثنى أن يتمثّل حال سواه ويكوّنه، بشرط أن يعقد النيّة على الخروج من كهف الثنائيّة واحترابها. ففي هذا الكهف تحتدم الموجودات مع كلّ ما يغايرها هويتها. وحالئذٍ يغدو كل منهما نقيضين متنافرين لا يلتقيان على كلمةٍ سواء. بل قد يسعى كلٌّ منهما إلى تدمير نظيره، أو -في أحسن حال- ليقيم معه توازن هلع لا يلبث بعد هنيهةٍ أن ينفجر لتصيب شظاياه الإثنين معاً. وإذن لا يولد المثنى الكامل إلاّ في مكانٍ نظيفٍ خارج الكثرة المشحونة بالتحاسد. وسيكون له ذلك حين تبلغ أحوال العالم درجة الاختناق. فعند هذه الدرجة لا يعود ثمة انبثاق للحقيقة السامية إلاّ حين يُفارق النوع الإنساني جاهليته ليصبح معادلاً للصفاء الكوني.

***

كان نيتشه يتساءل ـ وهو ينقد ثنائية الخير والشر في عقل الحداثة ـ عن الكيفية التي يمكن لشيءٍ ما أن يولد عن ضدّه: الحقيقة عن الضلال، إرادة الحقيقة عن إرادة الخداع. الفعل الغيري عن

[1]- مرتضى مطّهري -العدل الإلهي- ص: 82.

المصلحة الذاتية. ونظر الحكيم النيّر الخالص عن الشهوة... وكان يقول: إنّ تولُّدًا من هذا النوع ممتنعٌ.. إذ يجب أن يكون للأشياء ذات القيمة الأسمى منبع آخر وخاص. وهذه القيمة لا يمكن أن تُشتّق من هذه الدنيا الفانية الغاوية المخادعة الوضيعة، أو من هذا الهرج والمرج من الأوهام والأهواء. إن منبع هذه القيمة الأسمى يجب أن يكون هنالك في حضن الكون، في اللاّفاني في الإله المخفي، في الشيء في ذاته، هناك، وليس في محلٍّ آخر[1].

***

على هذا النصاب من التكامل الخلاّق، سيُكتبُ للزوجيّة أن تجتاز التناقض المرير لتجد سبيلها إلى الانسجام في وحدة المثنّى. لقد صار الأمر بيّناً لمن رأى نقيضه قائماً في ذاته. في هذه الحال لا يعود لأحد من حاجةٍ لأحد إلى البحث عن صاحبه في غير ذاته، لأن كلاّ من الزوجين قائمٌ في ذات الآخر، وكلّ منّهما يحسّ بزوجه. ولنا في هذا مثال: فلو علمتَ أنّ الحركة في كلّ من الزوجين النظيرين تنتهي وتبدأ في الزوج الآخر في وقتٍ واحد، لَوَجَدْتَ أن السبب في ذلك إنما هو من أجل أن تظلّ مستمرّةً دائماً وأبداً. فالشيء المتحرّك الذي تنتهي حركته في أحد الزوجين وتبدأ في الزوج الآخر في وقتٍ واحد، إنما هي حركةٌ مستمرةٌ لا تتوقف. أما ما يحكم التفاعل في المثنّى الذي يحتضن الآخر والذات معاً، فإنّما هو مبدأ التحوّل والتكامل. ذاك أنّ طرفي المثنّى هما في تحوّلٍ مستمّرٍ بحكم أنّ نهاية الطرف الأول هي بداية الطرف الثاني.

***

ومن بعد.. حين يكون «الجندر» انشقاقاً أو انزياحاً عن الأصل، فإنّه يفقد أصلاً من وجوده ومكانته، وحين يفتقد نظيره في التكوين لا يقدر على بلوغ رِفعة المثنى، ثم يتيه في ضلالات التفكيك والانشطار...

بالمثنى إذاً، يُحفظ حقَّ المرأة في الأصل والفرع، وبالجندر يضيع المبتدأ والخبر...

***

يعتني هذا العدد من "الاستغراب" بمفهوم الجندر في نشأته التاريخية وتداعياته الفكرية والثقافية والسوسيولوجية، سواءً في المجتمعات الغربية حيث نما وتطوّر، أو في تداعياته على المجتمعات العربية والإسلامية. وقد تناولت الأبحاث والدراسات التي شارك فيها مفكرون وباحثون عرب وغربيون نقداً لأبرز المباني المعرفية للنظريات النسوية.

[1]- نيتشه - ما وراء الخير والشر – ترجمة: جيزيللا فالور حجار، إشراف: موسى وهبة - دار الجديد- بيروت 1995، ص 18.

الملف

الإسلام في مواجهة النسويّة

تناظرٌ مفارق في الرؤية والأهداف

محمد لغنهاوزن[*]

تهدف هذه المقالة للمفكِّر والباحث الأميركي محمد لغنهاوزن إلى تظهير رؤيةٍ فلسفيةٍ كلاميةٍ تشكّل مدخلاً لمقاربة موضوع النسويّة من وجهة نظرٍ إسلاميةٍ. وفي هذا السياق تمضي المقالة في نقاشٍ معمَّق حول التصوّرات الكلية للفلسفة النسوية الغربية بالمقارنة مع الفلسفة الإسلامية لتثبت التقابلٍ بين النظريتين وعدم إمكان التوفيق بينهما. ومن ثم يتطرق الباحث إلى النهضة النسائية الإسلامية.

المحرر

أدّت النسوية في النصف الثاني من القرن العشرين إلى تغيّراتٍ أساسيّةٍ في الفكر الغربي، أثّرت أكثر من غيرها من الحركات الاجتماعية على الآداب والعادات والتقاليد الاجتماعية. في هذه النهضة (النسوية) ننظر إلى الثورة الجنسية والحرية بوصفها ثورةً على قيود الفضيلة. وقد أدت هذه النهضة إلى تشجيع المطالبة بحرية المثليّة الجنسية وقوننة أوضاعهم المدنية والاجتماعية. وكان من نتيجة ذلك التخفيف من القيود الرقابية على المطبوعات وزيادة نشر ما كان يعد نشره مستهجناً قبل ذلك.

وفي الحديث عن الآثار المترتبة على هذه الحركة يمكن الإشارة إلى تفكّك الأسرة بمعناها التقليدي، وزيادة معدلات الطلاق، وارتفاع نسبة المواليد غير الشرعيين بحيث وصلت في البلاد الأسكندنافية إلى نصف عدد الولادات وفي أميركا إلى الثلث.

تم كسر الكثير من القيود والقواعد التي كانت تتحكم بالسلوك الجنسي بصورةٍ متسارعةٍ ومدهشةٍ، ولم تقتصر «الثورة الجنسية» على إلغاء الرقابة، بحيث أوصي أصحاب الفنادق بعدم

* ـ أميركي مسلم، أستاذ في الفلسفة الغربية وعضوُ الهيئة العلمية في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والتحقيق، قم-إيران.

التدخل في «الأمور الشخصية» للنزلاء بعد أن كانوا ممنوعين من استضافة غير الأزواج في غرفةٍ واحدة. وواجهت المحاكم مسائل وقضايا ترتبط بالزواج أو شبه الزواج حول قواعد الملكية لهذا النوعً من الأشخاص المرتبطين ببعضهم. وقد نتج عن كل ذلك آثارٌ سيئةٌ على طبيعة ومفهوم الأسرة[1].

وفي ظلّ هذه الأجواء ازداد حضور النساء في أماكن العمل وميادين السياسة والجامعات، ما جعل النسويين يجدون بسهولةٍ من يستمع إلى خطابهم الصريح. ولم تكن التحولات المذكورة أعلاه صنيعة الحركة النسوية والنسويين وحدهم، بل كان للشباب الناقم على المؤسسات الاجتماعية القديمة وتأييد الفكر اليساري أثرٌ عظيمٌ في إيجاد هذه التحولات. وبتقديري أنّ النسوية تهدف في ما تهدف إليه من خلال رفض ربط الدور الاجتماعي بالذكورة والأنوثة، إلى تدمير كيان الأسرة وإشاعة المثلية وغيرها من العلاقات الجنسية غير المشروعة.

ولم تنج اللغة وطرائق التعبير الأدبي من سطوة النسوية، حيث نجح التيار النسوي في إنشاء لغة لا تمييز فيها على أساس الجنس، أي لغةٍ غيرِ جنسيةٍ (Non Sexist Language) ونتيجة ذلك كانت زيادة استخدام ضمير المؤنث بشكل ملفت، في المسرحيات والإعلان التجاري وغير التجاري كإعلانات التوظيف في المؤسسات الحكومية وغيرها، وكان ذلك من أبرز الأبواب التي نفدت منها النسوية إلى الأذهان.

عملت النسوية على الترويج لمبادئها خارج العالم الغربي مستفيدةً من القدرات المتاحة لها، وفي سبيل الوصول إلى هذا الهدف عملت على تضعيف الثقافات المحلية للبلدان المستهدفة بدعايتها. ولم يكن الأمر بهذه السهولة، بل قاومت هذه الثقافات وما زالت تقاوم ومن بينها الثقافة الإسلامية. ولذلك كان لزاماً علينا في هذه المقالة الإشارة -رغبةً منا في الوضوح ورفع الإبهام- إلى الحركة النسوية وانقسامها وتاريخها وأهدافها وماهيتها. وقبل ذلك لا بدّ من الحديث عن التصور الإسلامي لدور المرأة لنخلص من ذلك بمقارنةٍ بين الإسلام والنسوية نثبت فيها عدم التلاقي بين الفكرين.

النسوية، لمحةٌ تاريخيةٌ موجزةٌ:

التمايز بين النسوية وغيرها من الحركات النسائية.

منذ أن ارتكب الإنسان الخطيئة الأولى والمرأة واقعةٌ تحت ضغط أمواجٍ من الظلم وهي ما زالت

[1]- W.V. Quine, Quiddities, (Cambridge: Harvard University Press, 1987), Pp.207- 208.

تجاهد للإفلات من نيره. ويمكن تسمية كلّ تحركٍ يهدف إلى رفع الظلم والحيف اللاحق بالمرأة عبر التاريخ بـ «نهضة النساء». وبهذا المعنى يمكن عدّ الإسلام واحدةً من المحاولات الهادفة إلى تحقيق ذلك الأمر المهم من خلال الأوامر والنواهي التي أقرتها الشريعة الإسلامية لرفع الظلم عن المرأة. ولا يخفى أن المرأة الغربية لا تنظر إلى الإسلام بهذه النظرة وتقصر النظرة الغربية وصف «نهضة المرأة» على المحاولات الغربية الهادفة إلى تطوير وضع المرأة في المجتمع الغربي.

إن الثورة الصناعية التي شهدها الغرب في القرن التاسع عشر وارتفاع معدلات الهجرة من الريف باتجاه المدن حوّل المرأة إلى قوةٍ عاملةٍ خارج إطار الأسرة، بينما كانت في الريف تعمل داخلها وتشارك سائر أعضاء الأسرة في الكسب وتحصيل لقمة العيش. في ذلك العهد كانت المرأة محرومةً من أيّ نشاطٍ سياسيٍّ، وما تجدر الإشارة إليه أن حقوق الإنسان التي دعت إليها الثورة الفرنسية هي حقوق الرجل وحده، والتحول الأساس الذي حصل إثر ذلك في عصر الأنوار هو توق المرأة إلى الخلاص من استعباد الرجل والاستقلال عنه وأخذ فرصٍ مساويةٍ لفرص الرجل في السياسة والعمل والاقتصاد والتعليم.

تعرف النسوية غالباً بأنها حركةٌ تهدف إلى إعطاء المرأة حقوقاً مساويةً لحقوق الرجل. والأمر الأكثر لفتاً للانتباه في النسوية هو تجاوز هذه الحركة مسألة المساواة وسعيها إلى ما هو أكثر من المساواة أمام القانون، أي إلى إعدام كلّ الفوارق بين الجنسين على مستوى الأدوار الاجتماعية المبنية على الاختلاف في الجنس بينهما. وهذا ما يميز النسوية عن غيرها من التيارات والحركات النسائية[1]. ومع ذلك، فإن الحركة النسوية تشمل في من تشمل عدداً كبيراً من الكتاب والناشطين المختلفين في كثير من المسائل الفلسفية والسياسية والأخلاقية، ولا يجمعهم سوى شعار إزالة الفروقات المبنية على الجنس. وبناءً عليه فربما يمكن اعتبار النسوية فرعاً من الحركة المطالبة بحقوق المرأة، على الرغم من وجود شيءٍ من الغموض عند بعض الكُتّاب في استخدامهم لمصطلح النسوية (Feminism).

وسوف نركّز في ما يأتي من هذه المقالة على النسوية في بُعديها السياسي والكلامي (الإلهيات) على الرغم من وجود أبعادٍ أخرى تستحق الاهتمام مثل: البعد النفسي، والقانوني، والنقدي والأدبي.

[1]- وقد عرّف معجم دودن (Duden) الألماني النسوية بأنها: تيار في داخل الحركة النسائية يسعى إلى تطوير فهم جديد للمرأة, وهدم الفوارق التقليدية في الدور الاجتماعي لكل من الجنسين.

النسوية والاشتراكية:

ربما يكون الفرنسي تشارلز فوريي(Charles Fourier 1772-1837) هو أول من استخدم مصطلح "النسوية" (Feminisme).

وتبنى أتباع هنري دو سان سيمون (Henri de Saint-Simon) فكرة أصالة الخنثى (Androgyny principle) وبناءً على الأصل آمنوا بأن الوجود الإنساني انطلق من موجودٍ يحمل خصائص الأنوثة والذكورة. ورفض النسويون الاشتراكيون تقسيم العمل على أساس الجنس ودعوا إلى تقاسم مراكز العمل مناصفة بين الرجال والنساء.

وبعد تغلب الماركسية على غيرها من الاشتراكيات ألقت هذه الكلية بطلابها على النسوية، وقد طرح أنغلز تصوراته حول الموضوع في كتابه «أصل العائلة» عام 1844م. وقد دعا أنغلز في كتابه هذا إلى نبذ فكرة العائلة وإلى شيوعية الجنس والأطفال لكي لا يبقي سلطةً لفردٍ آخرَ.

وعلى الرغم من فقدان الاشتراكية لكثير من بريقها في الآونة الأخيرة، إلا أن الفكر الاشتراكي ما زال له من يؤيده ويدعو إليه في الجامعات حتى الأميركية منها. ويلاحظ المتتبع للفكر اليساري ميلاً منه نحو النسوية وتأييداً لها كما يلاحظ وجود آثارٍ ماركسيةٍ في معظم الكتابات النسوية.

وربما يكون الدرس الأكثر أهميةً الذي استفاده النسويون من الماركسية هو استخدام أسلوبها في الجدل، وقد نفذت النسوية إلى عقول الكثيرين وتحولت إلى ما يشبه الإيديولوجيا، حيث إنك تجد في بعض المراجع المحترمة من الناحية العلمية أنها لا تقتصر في حديثها عن النسوية على التوصيف، بل تدعو إلى رفض كلّ تمييزٍ جنسيٍّ بين الرجل والمرأة. وعلى أيّ حالٍ تبدو هذه النزعة الإيديولوجية بوضوحٍ في كثيرٍ من الكتابات النسوية، ومن ذلك أنهم يبرّرون أفكارهم بواسطة مفاهيم ماركسية كصراع الطبقات وغيرها من المفاهيم المشابهة.

ج- الفلسفة النسوية:

ربما يمكن القول من دون أي تردد: إن أشهر الفلاسفة النسويين على الإطلاق هي سيمون دو بوفوار (Simon de Beauvoir 1908 -1986). فقد نشرت عام 1949 كتاب «الجنس الثاني» وحللت فيه العلاقة بين المرأة والرجل على أسسٍ وجوديةٍ ـ ماركسيةٍ. وبما أن الوجودية تؤكد على قضية حريّة اختيار الإنسان لماهيته، تدّعي دو بوفوار أن الإنسان يختار جنسه بإرادته

أيضًا، ويؤمن بأن علم الحياة يستخف بنا معشر البشر، حيث إنّه حرّر الإنسان الذكر من قيود توليد المثل بينما يعطي هذه الحرية للمرأة، ولذلك فإنه يعتقد بأن الأنوثة تمثل سدّاً في وجه التحول إلى إنسانٍ حقيقيٍّ.

وقد انتقد النسويون المتأخرون دو بوفوار لتحقيرها لجسد المرأة ورأوا أنها تريد «ترجيلها»، على الرغم من اعترافهم بأن ما طرحته دو بوفوار من أفكار كان لـه أثره المهم على الكتابات النسوية اللاحقة، مثل: تمييزه بين الجنس والجنوسة (Sex - Gender). وقد استفاد النسويون المتأخرون من أفكار ميشيل فوكو وجاك دريدا لتحليل موضوعاتٍ كثيرةٍ ترتبط بالمرأة كعلم نفس المرأة والظلم السياسي اللاحق بها وما شابه ذلك، ومن أبرز ما استخدموه من طرائقَ هذان العلمان الجينالوجيا (Genalogy) من فوكو والتفكيك (Deconstruction) من دريدا. بينما نجد أن سيمون دو بوفوار انطلقت من فلسفة سارتر الوجودية.

وعلى أيِّ حالٍ لم يقتصر تعاطي النسويين مع الفلسفة على الاستفادة منها فحسب، بل كان لهم مواقفُ وآراءٌ في كثيرٍ من القضايا الفلسفية ولذلك نجد كثيراً من القراءات النسوية لموضوعاتٍ عدة من قبيل: القراءة النسوية لتاريخ الفلسفة، فلسفة العلم النسوية، نظرية المعرفة النسوية، الفلسفة السياسية النسوية، الأخلاق النسوية، وحتى الأنطولوجيا النسوية. ويشار في هذا المجال إلى تأسيس الرابطة الفلسفية النسائية عام 1972 ونشرها لمجلة «هيباتنا» تيمناً بإحدى الفيلسوفات اليونانيات.

وقد وضع النسويون نصب أعينهم هدفين من دراستهم لتاريخ الفلسفة: الأول منهما هو السعي لكشف التوجه الذكوري أو المعاداة في تاريخ الفلسفة بدءاً من أفلاطون وأرسطو وصولاً إلى جون راولز. وكان لديكارت السهم الأوفى من النقد في هذا المجال[1].

والهدف الثاني هو تظهير دور المرأة في العمل الفلسفي، وكان من نتائج السعي لهذا الهدف نشر كتاب في ثلاثة مجلدات بعنوان: «تاريخ النساء» لـ «ماري إلن وايث»[2].

وأما الاتجاه النسوي في فلسفة العلم وعلم المعرفة فقد كان يهدف إلى إبطال دعوى حيادية العلم تجاه الجنوسية وإبراز الخلفية الجنوسية في كثير من مؤلفات العلماء وآثارهم. وقد حاول أصحاب هذا الاتجاه إثبات أن النظرة إلى العالم بنظرةٍ أنثويةٍ من شأنه أن يعطينا نتائجَ علميةً مختلفةً عن النظرة الذكورية.

[1]- See: A.NYE, Philosophy and Feminism: At the Border, (New York, 1995).
[2]- Marry Ellen Waith, A history of Women Philosophers, 3 Vols, (Dordecht, 1987- 1991).

وفي فلسفة الأخلاق يهتم النسويون بالبعد السياسي للمسألة، وبعبارةٍ أخرى ينظرون إلى السلطة أكثر من نظرتهم إلى الحُسن والقُبح الأخلاقيين، وغالباً ما يُوجّهون نقدهم للأخلاق التقليدية؛ لأنهم يرون أنها أنتجت أو برّرت سلطة الرجل على المرأة. ومن ذلك دعوة آليسون جاغر (Alison Jagger) إلى ضرورة أن تقترح فلسفة الأخلاق برنامجاً لتخليص المرأة من سيطرة الرجل[1] .

ولقد طرحت السحاقيات النسويات فلسفة الأخلاق النسوية على ضوء هذه القضية وهي: أن المرأة لا يمكن أن تؤسِّس لعلاقةٍ مع الرجل دون أن تقع تحت سلطته وفي قبضته، ولذلك فإن الهدف الأساس والأسمى هو بناء فلسفة الأخلاق على أساس البحث عن الحرية ومعرفة الهوية الذاتية للإنسان، لا على أساس الفضيلة وأيضًا على قاعدة الاختيار لا على قاعدة الواجب والتكليف[2].

وعلى الرغم من أن ليس كل النسويين مثليين إلا أن المثلية كانت بمثابة مؤشّرٍ بارزٍ على رفض الدور التقليدي لكلٍّ من المرأة والرجل.

ووجّه النسويون انتقاداتهم لكلّ من يؤمن بوجود أخلاقٍ خاصةٍ بالرجال وأخرى للنساء. وقد نالت سهام النقد عالمة نفس الأخلاق المعروفة كارول جيلغان (Carol Gilligan) التي رأت أن طريقة الاعتناء والمتابعة أكثر انسجاماً مع التنمية الأخلاقية للبنات، في مقابل أستاذها لورانس كولبرغ (Lawrence Kohlberg) الذي اعتمد هذه الطريقة لشرح وتوضيح كيفية التطوّر الأخلاقي للبنين[3].

ورأى النسويون أن التمسك بهذه الطريقة تكرس النظرية التقليدية القائلة بوجود فرق بين الرجل والمرأة. ومن هنا فضّت النسوية أيّ تصورٍ يميز بين الرجل والمرأة في فلسفة الأخلاق؛ لأن دعوة المرأة إلى وضع الأمومة في أولوياتها سوف يجهض كلّ محاولةٍ للتخلص من عقلية المجتمع البطريركي الذكورية. ومن هنا يمكن القول إنّ الرسالة الأخلاقية للنسوية تختصر في إعادة النظر في التاريخ الفكري للإنسانية لنقد ومحاربة كلّ توجّهٍ ذكوريٍّ فيه أو كل توجّهٍ يُعطي للمرأة خصوصياتٍ تختلف عن خصوصيات الرجل.

[1]- Allison Jagger,«Feminist Ethics», in: L. Becker and C. Becher, eds, The Encyclopedia of Ethics, (New York, Garland, 1992).

[2]- Sarch Lucia Hoagland, Lesbian Ethics.

[3]- Carol Gilligan, in a different voice: Psychological the oryand woman's development, (Cambridge: Harvard University Press, 1982).

د- النظرية السياسية للنسوية:

بدا أن النظرية السياسية للنسوية مع الماركسية، حيث يرى ماركس وأنغلز أن النظام الطبقي هو أصل كلّ المظالم الاجتماعية. والنظام العائلي هو انعكاسٌ لهذا النظام الرأسمالي وتقويضٌ للنظام العائلي المتفرِّع منه.

ونجد أن بعض النسويين تبنّوا الموقف الماركسي من العائلة بحرفيته، بينما نجد آخرين رأوا أن النظام العائلي هو الأساس والمنطلق للنظام الرأسمالي وليس نتيجة لـه، ولذلك نجد أن كيت ميليت (Kate Millit)، وهي من الأعضاء الناشطين في حركة تحرير المرأة، تصرِّح بأن بناء الظلم الاجتماعي في المجتمع الإنساني يتأسّس على سلطة الرجل لا على الرأسمالية.

وفي التأريخ لتطور الحركة النسوية، يتبنى بعض الباحثين أن هذه الحركة مرت بمراحلَ ثلاثةٍ هي:

المرحلة الأولى: الحركات الاشتراكية وحركة تحرير العبيد في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، ومن الآثار الفكرية التي تعود إلى هذه المرحلة يشار إلى كتاب أنغلز «أصل العائلة»، وكتاب جون ستيوارت مل «خضوع المرأة» وكتابات ومحاضرات إيما غولدمن الأميركية من أصل روسي. وربما يُدخل بعضهم في نطاق هذه المرحلة كتابات دو بوفوار أيضًا. ومن هنا فإن النسوية في هذه المرحلة ليست سوى حركةٍ سياسيةٍ اجتماعيةٍ.

المرحلة الثانية هي للنسوية التي طُرحت في العقدين السادس والسابع من القرن العشرين، والسمة البارزة في هذه المرحلة هي التطرف، فبينما كان يسعى نَسوِيُّو المرحلة الأولى إلى رفع حالات التمييز القانوني بين الرجل والمرأة نجد أن أهل المرحلة الثانية يرون الحديث عن دورٍ اجتماعيٍّ للرجل وآخر للمرأة من مخلّفات المجتمع البطريركي ولذلك لا بد من التخلص منه ومن كل المفاهيم المشابهة لـه.

المرحلة الثالثة من مراحل النسوية تعود في تاريخها إلى العقد الثامن والتاسع من القرن العشرين وتميزت هذه المرحلة عن سابقاتها في أنّ النسويين المتقدمين كانوا يتحدثون عن حقوق المرأة وتحريرها بشكلٍ كليٍّ وعامٍّ، بينما في المرحلة الثالثة نجد كثرة الحديث عن أنواعٍ مختلفةٍ من التأنيث يختلف باختلاف الملل والأعراق والطبقات، وينظرون إلى هذا الأمر بوصفه لازماً طبيعياً لرفض التصورات التقليدية حول المرأة. ومن هنا يعتقد مؤسّسو هذه المرحلة ضرورة إبدال الشعار

الواحد حول تحرير المرأة بشعاراتٍ عدةٍ، فالحرية عندهم بمثابة تنوعٍ للفرص الموجودة لتحقيق علاقاتٍ جنسيةٍ مختلفةٍ وأدوارٍ مرتبطةٍ بالجنس كذلك.

ويمكن تقسيم الحركة النسوية على أساسٍ آخرَ، فتكون الأقسام على النحو الآتي: النسوية الليبرالية، النسوية المتطرفة، النسوية الاشتراكية، نسويّة ما بعد الحداثة. وترتد الأولى في جذورها إلى مؤلفات ماري والستون كرافت (1757- 1797) (Mary Wollstone Craft) وجان ستيوارت مل (John Stuart Mill 1806 -1837) اللذين يطالبان بالمساواة في الحقوق بين الرجل والمرأة. في العقد السادس من القرن العشرين وضع النسويون الليبراليون في أميركا نصب أعينهم مجموعة من المطالب وسعوا للحصول عليها، وهذه المطالب هي:

حق الإجهاض، الدفاع عن حقوق الأم الموظفة، تيسير سبل الحصول على دور الحضانة للأطفال، الحصول على تمثيلٍ نسائيٍّ أكبرَ في الدولة والسوق والجامعة. وقد أفضت هذه المطالبات إلى سنّ مجموعةٍ من القوانين في مجال التوظيف تعتبر الأنوثة والانتماء إلى أقليةٍ مرجِّحاً من المرجحات الوظيفية، والهدف من هذه القوانين هو الحدّ من سوء توزيع الوظائف. والخلفية التي انطلقت منها النسوية الليبرالية هي المشاركة في الإنسانية بين الرجل والمرأة، بينما تنطلق النسوية الراديكالية من خلفيةٍ مختلفة تماماً تمُجّد وتُبرز الاختلاف الموجود بين تجارب كلّ من الرجل والمرأة، ولذلك يرى هؤلاء أنّ ضرب تجارب المرأة أدى إلى تلوّن كلّ شيءٍ ثقافيٍّ وأدبيٍّ إلى العلم والقانون والسياسة بلونٍ ذكوريٍّ مدافعٍ عن حقوق الرجل وحاكٍ عن عواطفه ومشاعره. وبالنسبة إلى النسوية الاشتراكية فقد تكلمنا عنها في ما مضى من هذه المقالة فلا نعيد. وأما نسوية ما بعد الحداثة فيبدو أنها تسمية أخرى للمرحلة الثالثة من مراحل النسوية المشار إليها سابقاً.

هـ- اللاهوت النسوي (الأنثوي)

بدأت موجة اللاهوت النسوي مع بداية العقد السابع من القرن الماضي من خلال مجلة كونسيليوم (Concilium). وانعقدت المؤتمرات الأولى للبحث في هذا الشعار في أميركا. وبعد ذلك دعا المجتمع العالمي للكنائس إلى مؤتمرٍ في برلين حول «الجنسانية» (Sexing) أي التمييز على أساس الجنس، وبعدها طبعت ماري دالي (Mary Daly) كتابها «أبعد من الله الأب» (Beyond God the Father)[1].

[1]- Mary Daly, Beyond God the Father, Toward a Philosophy of women’s Liberation, (Boston, 1973).

وترتبط فكرة لاهوت النسوية بلاهوت التحرير بروابطَ وثيقةٍ على مستوى التاريخ والتنظير، وكلا المفهومين متأثّرٌ بالماركسية على الرغم من تصديهما لنقدها. وهذان المفهومان ينظران إلى الدين بوصفه وسيلةً من وسائل تحرير الإلهيات النسوية تنقسم إلى شعبتين معتدلةٍ ومتطرفةٍ في الأولى يسعى أصحابها إلى مقاربة الأديان بشكلٍ مختلفٍ لتزال عناصر ترجيح كفة الرجل على المرأة، بينما تتجاوز الثانية ذلك لتتوصل إلى رفض محورية الرجل في الأديان وتُبدّل عبادة الإله والإيمان به بعبادة الآلهة (المؤنثة) بل حتى السحر.

ومن المجالات التي أخذت قسطاً من الاهتمام العلمي للنسوية المعتدلة تاريخ الكنيسة، لذلك تدّعي إليزابيت شوسلر فيورنزا (Elisabeth Schuss Fioranza) أن المسيحيين الأوائل كانوا يعتقدون بالمساواة بين الرجل والمرأة، ولكن عندما بدأت تشكيلات الكنيسة تأخذ طابعها الرسمي بدأ التمييز لمصلحة الرجل ثم سرى ذلك إلى أبحاث اللاهوت[1].

إن المنهج الذي اعتمد عند سوشلر فيونزا هو منهجٌ اجتماعيٌّ بشكل عام، ويعتمد على لاهوت التحرير. ويمكننا عد النتائج التي انتهت إليها هذه الأفكار النقدية معتدلةً نسبيّةً، ومن بين هذه الأفكار يُشار إلى ضرورة انتهاء النقد النسوي إلى إجراء عملية إصلاحٍ في الكنيسة[2] والنسويون الذين اعتمدوا طرائق التحليل النفسي كانوا عادةً أكثر تطرّفاً. ومن بين هؤلاء تجدر الإشارة إلى كريستا مولك (Christa Molack) التي تعدّ من أتباع مدرسة سي. جي. يونغ (C.G. Young) وتعتقد بأن الدين الذي يعطي للرجل سلطةً لا بدّ أن يضمحل فيه البعد الأنثوي.

وعلى ضوء هذا التصور اعتبر أنبياء بني إسرائيل عصاة وثواراً في وجه الإلهة العظمى (The Great Goddess). وقد تبنى النسويون الذين أخذوا بالتحليل النفسي رفض نظرية "المساواة النسوية" (Equality Feminism) وروجوا في مقابلها لمركزية المرأة (Feminism Gynocentric)، وهؤلاء وصلوا في تطرفهم إلى نبذ المسيحية ورفضها بدل إصلاحها. وعلى الرغم من كون هؤلاء أقليةً في مقابل الآخرين إلا أنّهم كانوا ذوي تأثيرٍ كبيرٍ في الحركة النسوية العالمية.

ومن أشهر النسويات في مجال اللاهوت الراهبة السابقة في الكنيسة الكاثوليكية ماري دالي التي

---

[1]- Elisabeth Grossman, In Memory of Her: A Feminist theological Reconstruction of Christian Origins, (New York, 1983).

[2]- يشار في هذا المجال إلى شخصيات من قبيل:
Elisabeth Grossman, Rosemary Reuther, Cathrina Halkes, Elisabeth Molt Mann Wendel

تُدعى أحياناً أم اللاهوت النسوي. وهي المرأة الأميركية الأولى التي حصلت على درجة الدكتوراه في اللاهوت من جامعة فرايبورغ، وكتابها الأول هو: «الكنيسة والجنس الثاني» الذي يعكس بوضوح الكثير من أفكار ونظريات سيمون دو بوفوار وهي في هذا الكتاب تصنف بين المعتدلين، حيث تدعو إلى إصلاح الفكر المسيحي لينسجم مع نظرية المساواة. إلا أنها تجاوزت تيار الاعتدال في أشهر كتبها المعنون: بـ (Beyond Good The Father)، حيث تُثبت في هذا الكتاب أنّ اللاهوت المسيحي مؤسسٌ على توجهٍ ذكوريٍّ، وبالتالي فهو لا يقبل الإصلاح. وفي هذا الكتاب تطرح شعارها المشهور: «إذا كان الله مذكّراً فالذكر هو الله»[1] وهي تعتقد بأن سلطة الذكر وتفوقه لازمٌ من لوازم عقيدة التثليث المسيحية، حيث إن الشخص الثالث في الثالوث المقدس هو الابن والأول هو الأب، ومن هنا فإنها تدعو إلى اعتبار الله كائناً غير شخصيٍّ يمثل مركز الوجود والناظم لأجزائه. وهذا يذكرنا بتصوّر بول تيليخ عن الله.

وتقطع دالي في كتابها (Gyn Ecolage: The Meta ethics of Radical Feminism) كلّ صلةٍ لها بالمسيحيّة وتحل محلّ الإله الإلهة وتعمل على تمجيدها ومدح الاعتقاد بالسحر الذي كان سائداً في العصر الأمومي، وفي هذا الكتاب تدعو بصراحة إلى العلاقة بين المرأة والمرأة، وترفض بشكلٍ قاطعٍ فكرة كون الرجل مُكمّلاً للمرأة وبالعكس. وتتجاوز كل هذه الأفكار في كتابها "الشهوة المحض" (The Pure Lust) وتتبنى كون الشهوة فضيلةً تمكّن الإنسان من الوصول إلى السلطة الكاملة.

وعلى الجانب الفرنسي يُشار إلى لوس إيريغراي ومؤلفاتها في اللاهوت النسوي، وهي تُبشر في كتاباتها بالمجتمع الذي تولد فيه نسويّةٌ جديدةٌ وامرأةٌ متحرّرةٌ بالكامل من سلطة الرجل وليس مجتمعها المثالي هو مجتمع المساواة فحسب. وهي أيضًا مثل دالي تختلف مع المسيحية لأجل فهمها لفكرة الثالوث وللطابع الذكوري الكامل فيه. وعلى الرغم من إيمانها بحاجة المرأة إلى الإله إلا أنها ترفض مفهوم الإله المقبول في الأديان الإبراهيمية.

وبحسب لوسي إيريغاري يبقى احترام الإله قائماً ما دام المرء غافلاً عن كون الله قناعاً يستر سيطرة الذكر على العائلة وأما بعد الالتفات إلى هذه المسألة فإنه سوف ينكشف للمرء أن الذكر استفاد من فكرة الإله لبسط سلطته على المرأة وممارسة الظلم عليها، وعندها لا بد من الشك في الله بدل اعتباره

[1]- Mary Daly, Beyond God the Father, Toward a Philosophy of women’s Liberation, (Boston, 1973). Pp.19

غير مذكرٍ ولا مؤنثٍ كما يصوره لنا الليبراليون.[1] ولذلك تعتقد بأن الإله المؤنث هو وحده الذي يمكِّنه تحرير المرأة وإسعادها مع سائر أفراد المجتمع.[2] ولا أدعي أنّ كلّ النسويين متطرفون إلى هذا الحد، ولكن على أيّ حالٍ فإنّ غير هؤلاء يمكن اعتبارهم من المعتدلين بالقياس إلى هؤلاء فحسب. وفي الحقيقة، إنّ معتدلي اللاهوت النسوي يقبلون التوجهات الكلية العامة النسوية ومن ذلك: رفض فكرة التكامل بين الرجل والمرأة، قبول فكرة العائلة غير التقليدية (المثلية) مع أولاد أو من دون أولاد، الأم العازبة، وأيضًا قبول الهرمنوطيقا الهادفة إلى كشف مكامن التمييز على أساس الجنس في النصوص الدينية. وبناءً على الأمر الأخير فهم يدعون إلى إعادة كتابة النصوص الدينية بهدف إبدال التعبير عن الله من صيغة المذكر بصيغةٍ مشتركةٍ أو صيغةٍ ذكوريةٍ أنثويةٍ من قبيل الموارد التي يُشار فيها إلى الله بوصفه «أبونا» فيقترحون استبداله «أمنا وأبونا»...

التعارض بين الإسلام والنسوية:

وفي تقييم العلاقة بين النسوية والإسلام لا يَسَعُني رفضَ أيّ أرضيّةٍ مشتركةٍ بين الاثنين، ولكن الاختلاف واقعٌ في كثيرٍ من الأصول والقيم. ومن المشتركات يمكن أن يُشار إلى الاشتراك في نبذ أيّ ظلمٍ أو حيفٍ يُمارَس على المرأة فهي صاحبة السلطة على نفسها وأموالها ولها حق التصرف في ما كسبت، وكذلك يُشار إلى الرفض المشترك لمقولة «الله الأب». ومن موارد الاختلاف والتضاد هو أن الإسلام ينظر إلى المرأة بعد العبودية لله أمًّا وزوجةً وكذلك يختلفان في مقولة الله الأم فالله ليس ذكراً ولا أنثى[3].

الشعارات المتضادة بين الإسلام والنسوية

ترفض النسوية كما تقدم فكرة التكامل بين الرجل والمرأة وأما الإسلام فيؤكد هذا المفهوم على أساس الدور الاجتماعي الذي يلعبه الطرفان. والنسوية ترى في الزواج وسيلةً لتسلّط الرجل على المرأة، بينما نرى أن الإسلام يدعو الرجل والمرأة إلى إقامة مؤسسة العائلة على أساس الزواج ويشرِّع من القوانين ما يحفظ لكلٍّ من الطرفين حقوقه ويحدّد لـه واجباته، وتعطي القوانين الإسلامية سلطةً للرجل في إدارة العائلة الأمر الذي لا تقبل به النسوية بأيٍّ حالٍ.

---

[1]- Luce Irigaray, Sexes and Genealogic, ER. Gillianc. Gill, (New York: Colombia, University Press, 1993).
[2]- Ibid. P.72.

[3]- بمعنى أن هذه الأوصاف لا تتناسب مع مقامه عز وجل.

تعتقد إليزابيت مولتمن وندل بأنّ جوهر اللاهوت البطريركي هو سلطةٌ تدل على الارتباط بين العقل والجسم: «سلطة الإدارة اللاشعور، سلطة التاريخ على الطبيعة وتفوق الرجل على المرأة»[1].

والإسلام يرى ضرورة التسليم والانقياد الكامل وفق مشيئة الله ولكن لا يقع على الإنسان في هذا التسليم وأثره أيّ ظلمٍ بل هو يتكامل من خلاله، بينما يعتقد النسويون بأن المرأة تتكامل من خلال تحرّرها وعدم خضوعها ولذلك فهم يرون أن الفضيلة هي: حريّة التعبير وإرضاء الميول والرغبات. وأما الفضيلة في الإسلام فهي الفناء في الله والوصول إلى مقام لقائه وكبح الميول غير المشروعة.

التكامل، العائلة، الجنوسة:

يعترض الكثير من مفكري أوروبا على الإسلام، أنّه يقبل الجنس ثم يضع لـه القيود. وفي العصر الفيكتوري كان يُنظر إلى الإسلام على أنه دينٌ شهوانيٌّ حيث يعد القرآن المؤمنين بتلبية كثير من رغباتهم في الآخرة، وانقلبت هذه النظرة في العصور اللاحقة مع فرويد وغيره وصار الإسلام بنظرهم متزمتاً في قيوده التي يفرضها على الجنس. وهاتان النظرتان إلى الإسلام نجدهما في الكتابات النسوية، ويرجع الاختلاف بين النسويين إلى اختلاف التصور الرائج في عصر كلّ كاتب. مثلاً: يرى بعض النسويين أن الدعارة عملٌ مجازٌ ولذلك هم يفضّلون تسمية العمالة الجنسية (Sexual Worke) بدل الأسماء التي تطلق على هذا الصنف من النساء، بينما يرى آخرون أن الدعارة والصناعة الجنسية (Sexual industry) هي تجسيدٌ فاقعٌ لإذلال المرأة. ومن هنا فإننا نجد بعض النسويين يطالبون بتغيير المجتمعات الإسلامية للوصول إلى تحرير المرأة جنسياً وآخرين يطالبون بتقييد حرية الرجل في هذه المجتمعات.

وأما عن موقف الإسلام من الجنس، فلا شك في أنه يعترف بهذا البعد من الشخصية الإنسانية، ولا يرى في الشهوة رذيلة كما يبدو من بعض النصوص الدينية المسيحية. ولكنه مع ذلك يشرع عدداً من القيود على تلبية هذه الغريزة والاستجابة لها. ويُميِّز بين الرجل والمرأة في هذه القيود فيعطي للرجل حق تعدّد الزوجات ويمنع المرأة من تعدّد الأزواج. ولا ننكر أن الرجل قد يسيء استخدام هذا الحق في بعض الأحيان، بحيث يكون في ممارسة هذا الحق ظلمٌ يلحق المرأة،

[1]- Elisabeth Motmann Wendel,«Werkstatt ohne angest», forum Religion, 334 ,1987/, Cited in Manfred Houke, God or Goddess? Pp.95.

ولذلك عندما ينظر النسويون إلى الواقع الاجتماعي للمسلمين يُحمّلون الإسلام مسؤوليّة هذه الممارسات الخاطئة. ولكن نقول في الرد على هذه الدعوى وما شابهها: إننا نلاحظ الأمر عينه يحصل في المجتمعات غير الإسلامية من شيوعيةٍ وليبراليةٍ ومسيحيةٍ وغيرها، أفهل يصح القول: إن كل هذه القوانين تبيح ظلم المرأة؟ بل حتى لو وُجد مجتمع خالٍ من أيّ قانونٍ ينظم العلاقة بين الرجل والمرأة، فسوف يظلم بعض الرجال النساء. ولذلك أعتقد أن المشكلة لا تكمن في القانون بقدر ما تكمن في أخلاقيات الرجل الذي يسيء استخدام القانون لمصلحته وتوصّلاً به إلى مقاصدَ غيرِ مشروعةٍ.

وعلى الرغم من كل التشريعات التي أعطت للمرأة الأميركية حقوقها وحريتها، لا بد من النظر بعين الريبة والشك إلى دعوى أن وضع المرأة الحالي أفضل من وضعها السابق؛ حيث تظهر الإحصاءات أن معدّل الفقر بين النساء أعلى منه بالقياس إلى ما مضى ويزيد في الفقر سهولة إجراءات الطلاق وتحميل الأم مسؤولية إعالة الأطفال. وحذراً من هذه المآزق أقرّ الشرع الإسلامي مجموعةً من التدابير أساسها قوامة الرجل على العائلة مع ضوابط تحول دون تجاوز الرجل حدوده خلال ممارسته لهذا الدور. ولكن مع ذلك حفظ الإسلام للمرأة حقها في المناورة لتحول دون سيطرة الرجل الكاملة على الطلاق. ويبدو لي أن هذه التدابير هي أفضل بدرجاتٍ من التشريعات الغربية التي، وإن أعطت للمرأة شيئاً من حقوقها ولكن نتج عنها قصر عمر العائلة بحيث صار متوسط عمر الزيجات في الغرب إلى خمس سنواتٍ تنتهي في الغالب بعلاقةٍ جديدةٍ خارج مؤسسة الزواج.

دور المرأة في الإسلام:

إن من أهم الأدوار التي أُعطيت للمرأة في المصادر الإسلامية هي دور الأمومة والزوجية، على الرغم من أننا لا نستطيع حصر دور المرأة بهذين الأمرين، بل فتح الإسلام في وجه المرأة كثيراً من أبواب المجتمع لتحقيق ذاتها من خلالها، وذلك في الاقتصاد والتجارة والعمل كما في مثال السيدة خديجة رضي الله عنها زوجة النبي صلى الله عليه وآله وفي السياسة كما في مثال السيدة فاطمة عليها السلام بنت النبي صلى الله عليه وآله. نعم منع الإسلام المرأة من احتلال بعض المناصب كما في إمامتها للرجال في الصلاة.

ويعتقد الغربيون أن القيود التي فرضت على العلاقة بين الرجل المرأة في الإسلام تؤدي بالضرورة إلى منع المرأة من ممارسة دورها في السياسة والاجتماع وأقدم نموذجاً يكشف خطأ

هذا التصور وهي حادثة مورغان شوستر عن حوادث سنة 1911 في طهران حيث يقول:

في تلك الأيام المظلمة بدأت تروّج بعض الشائعات عن وجود ضعفٍ في المجلس النيابي الإيراني في مقابل تهديدات روسيا لإيران، يومها خرجت مجموعة من النساءِ الإيرانيات مدفوعاتٍ بالحماس وحب التضحية في سبيل الوطن من حصار أسوار البيوت قاصدات إلى المجلس النيابي متجلبباتٍ بالثوب الأسود والخمار الأبيض. تجمدت النسوة أمام البرلمان وطالبن بلقاء رئيس المجلس فما كان منه إلا أن استجاب لرغبتهن واجتمع بهن. في هذا الاجتماع شهرت كل واحدة منهن مسدساً كانت تخفيه تحت ثيابها وكشفن عن وجوههن وهددن المجلس ورئيسه بأنهن سوف يقتلن أبناءهن وأزواجهن ثم ينتحرن إن بدا من النواب ضعف أو خور في مواجهة العدو الخارجي.[1]

وعلى أي حال ليست هذه هي المرة الوحيدة في التاريخ الإسلامي، فقد كانت المرأة ذات فعلٍ في التاريخ الإسلامي في كثير من عصوره على الرغم من عدم تصديها للقيادة بشكل مباشر. وبالنظر إلى القرآن الكريم يتبين لنا أن المسألة ليست مسألة تاريخ فحسب، بل القرآن مليءٌ بالآيات الداعية المرأة للقيام بدورها الاجتماعي والسياسي، وضَمِن لها الأجر والثواب على ذلك وجعل المعيار والدافع إلى القيام بالعمل هو رضا الله لا المنفعة الشخصية المؤقتة. وقد مجّد الإسلام نموذجين للمرأة العاملة وقد يكون ذلك بهدف بيان القدوة الصالحة وهما: مريم عليها السلام وقضية حملها من دون زوجٍ ودعوتها إلى تحمّل اللوم والعتاب من قومها، والثانية هي زوجة فرعون التي اشترت بالروح إيمانها بموسى.

بلى لقد أولى الإسلام عنايةً خاصةً لدوري الزوجية والأمومة وهذا ما يثير حفيظة النسويين؛ لأن مشروعهم الأساس هو تحرير المرأة من هذين الدورين، ففي التحرر منهما يكمن تقدم المرأة باعتقادهم ولذلك على المرأة أن تحقق ذاتها في ميدان العمل والعلاقات الجنسية غير التقليدية. وفي المقابل يهتم الإسلام بالزواج ويرى فيه مصلحةً للأكثرية الساحقة من نساء العالم مع عدم رفضه أو تحقيره لممارسة الأعمال التجارية أو الاجتماعية. ولا تختلف المرأة كثيراً عن الرجل في ممارستها لدورها الاجتماعي فهما يمارسان معاً أدوارهما بشكلٍ متكاملٍ فلا زوجة دون زوج، ولا أم من دون أب...

[1]- W. Morgan Shuster, the strangling of Persia, Pp. 197- 198.

اختلاف الإسلام والاشتراكية:

تدّعي الاشتراكية نهاية عصر التقليد وحلول نظامٍ جديدٍ للقيم المملة تساوى فيه الحقوق والواجبات والفرص بشكلٍ كاملٍ ومتطرفٍ، الأمر الذي يرفضه الإسلام ويرى فيه افتئاتاً على حقوق عددٍ من المواطنين.

ولا يخفى ما بين الرؤيتين المادية الاشتراكية واللامادية الإسلامية من تعارضٍ. ويتجلى التعارض في أوضح صوره عندما ننظر إلى الرؤية النسوية الاشتراكية التي ترى في العائلة التقليدية رمزاً من رموز الاستغلال الطبقي، بينما يقدس الإسلام العائلة ويدعو إلى بنائها والمحافظة عليها. وتشترك التيارات النسوية ذات الميل الاشتراكي في الدعوة إلى هدم صرح العائلة التقليدي ورفض فكرة التكامل بين الرجل والمرأة، والإسلام يخالف كلّ هذه التصورات ويقف منها موقف الرفض.

التعارض بين الإسلام والفلسفة النسوية:

يقف الإسلام موقفاً رافضاً من كثيرٍ من القيم الأخلاقية التي تروّج لها النسوية سواءً في ذلك نسوية المساواة بين الرجل والمرأة أم نسوية مركزية المرأة. حيث يُروج النسويون لفكرة الاختيار الحر بعيداً عن أيّ نمطٍ أو دورٍ محدّدٍ ترسمه الآداب والتقاليد والأعراف للرجل والمرأة. والعدالة في الإسلام هي عبارة عن وضع الأشياء في مواضعها ولا تعني بالضرورة المساواة. وتعيين مصداق العدالة بحسب التصور الإسلامي يحتاج إلى بصيرةٍ نافذةٍ وتأملٍ وسبرٍ لأغوار حياة النماذج المعصومة في التاريخ وهي حياة النبيﷺ والأئمةعليهم السلام.

والفكر الفلسفي الإسلامي كغيره من الأبعاد الفكرية والثقافية هو انعكاسٌ لمفهوم التوحيد، ومن هنا ينظر إلى جميع جوانب الوجود بوصفها تجلّياً للتوحيد، والعقل وظيفته الأساس فهم التوحيد والدفاع عنه. وفي المقابل فإن أصحاب الفكر الفلسفي النسوي يسيرون في الاتجاه المعاكس تماماً، فهم بدل السعي لكشف وجوه الاشتراك في الوجود يشتغل على كشف مكامن الاختلاف، وبدل العمل لتحقيق علاقةٍ عاديةٍ بين الرجل والمرأة على ضوء العقل ومقتضياته، تجدهم يعملون بوحي عواطفهم ومشاعرهم ويرون أن العقل هو وسيلةٌ من وسائل سيطرة الرجل على المرأة ويستخدمون مصطلح (Logo-Centrism) كنوعٍ من الإهانة.

يسعى الفيلسوف المسلم والفلسفة الإسلامية للتغلُّب على أهواء النفس ومشتهياتها بينما نجد

أن الفلسفة النسوية تروج للمرأة المثالية التي تتأمل في تجاربها الذاتية لكشف جذور الظلم الذي يمارس عليها من خلال التمييز الجنسي، ويدعون المرأة للخلاص من نير ظلم الرجل ولو بإطلاق العنان للميول والرغبات والأهواء.

يسعى الإسلام ويضع نصب عينيه القرب من الله تعالى والتسليم لإرادته، ويحاول أن تكون هذه الروحية هي الروحية الحاكمة على العلاقات الاجتماعية هذه العلاقات المحكومة لمعيار العدالة الذي على ضوئه تتحقق مقتضيات الوجدان الأخلاقي، والعادات الاجتماعية، وأوامر الله الواضحة الصريحة. وأما النسوية فلا وجود عندها لمفهوم الأوامر الإلهية، والسعي كلّ السعي يكون لإحداث ثورة في الأخلاق والانتفاض على تقاليد المجتمع لأجل تحرير المرأة وإطلاق سراحها من سيطرة الرجل.

الإسلام والفلسفة السياسية النسوية:

في النظرية السياسية الإسلامية ينظر الإسلام إلى الظلم بوصفه معصيةً لله وخروجاً عن إرادته، والحاكم الذي يستولي على السلطة بالغصب إرضاءً لميوله وأهوائه هو عاصٍ لله بالدرجة الأولى ويتفرّع عن هذه المعصية معصية الظلم الواقع على الرعايا والمحكومين... بينما نرى أن الفلسفة النسوية في مجال السياسة تروج لكون تسليم المرأة لإرادة الرجل هي المعصية الأولى وبالتالي فإن رفع أشكال الظلم الاجتماعي مرهون لثورة المرأة على سلطة الرجل.

ولما كان هدف الإسلام الأول هو تقريب الإنسان من الله كان من البديهي اعتبار الهدف الخاص بالنظام السياسي الإسلامي تأمين الأجواء والظروف الملائمة لتحقيق الهدف الأساس وهو القرب عبر العبادة وغيرها من الطاعات، وهذا عمل يحتاج إلى توازنٍ وانسجامٍ اجتماعيٍّ تامٍّ بين الأفراد والمؤسسات بل والعادات والتقاليد الاجتماعية. ولا تهدف الفلسفة السياسية النسوية إلا إلى الحرية ونبذ كل القيود المؤسسة على التفاوت في الجنس بين الرجل والمرأة وإقامة نظامٍ اجتماعيٍّ وعائليٍّ جديدٍ لا يلحظ أيّ قوامةٍ لأحدٍ على أحد.

الإسلام واللاهوت النسوي:

لا وجود لفكرة الثالوث المقدس في الإسلام وبالتالي لا أب ولا ابن وهذا هو أحد الفروقات الأساسية بين المسيحية والإسلام وعندما يعبّر القرآن عن الله يعبّر عنه بصيغة المذكر ومع ذلك

لا مجال لتوجيه الانتقادات النسوية للتصور الإسلامي عن الله.

ومن جهةٍ أخرى لا مجال لفكرة الإلهة النسوية (Goddess)، فالله في الإسلام ليس أنثى وليس لـه بنتٌ ولا ولدٌ. ولكن بعض الأبحاث الكلامية حول صفات الله تشير إلى صفاتٍ ذكوريةٍ وصفاتٍ أنثويةٍ بل ربما تتقدّم بعض هذه الأخيرة على سابقاتها[1].

ويشير ولفسون (Wolfson) في بعض أبحاثه عن الكلام الإسلامي[2] إلى أن إمكان المقارنة بين الأبحاث الكلامية الإسلامية حول صفات الله وبين بعض أبحاث التثليث، وعليه فليس فقط لا يوجد في علم الكلام الإسلامي توجيهٌ ذكوريٌّ ضدّ المرأة، بل إنّ في بعض الصفات الإلهية ما ينسجم مع احترام المرأة وتقديرها مثل: تقدم صفة الرحمة على صفة الغضب عنده سبحانه وتعالى[3].

النسوية بوصفها إمبرياليةً ثقافيةً:

لقد تحولت النسوية لمدةٍ طويلةٍ إلى أداةٍ من أدوات الحرب الاستعمارية ضد الشعوب الأخرى، حيث كان يجري العمل على استخدام الشعارات النسوية لتضعيف الثقافات المحلية وفتح أبواب البلاد في وجه الثقافات الوافدة[4].

لقد كانت المعرفة الغربية بالإسلام ضعيفةً قبل القرن العشرين، وكانت ترجع في الكثير من أسسها وأركانها إلى رواسب الحروب الصليبية. وواحدةٌ من الوسائل التي أُستخدمت في الهجوم على الإسلام مسألة موقف الإسلام من الجنس وما يتعلق به من تعدد الزوجات وحجاب المرأة. وقد ظل كثيرٌ من الأوروبيين يعتقدون حتى القرن الثامن عشر أن المرأة لا روح لها بحسب التصور الإسلامي.

وحاولت دوائر الاستعمار الغربي طوال القرن التاسع عشر وخاصةً بريطانيا الاستفادة من هذه الأفكار الخاطئة للتشويش على الثقافة الإسلامية والترويج لبرامجها الخاصة. ومن الاعتقادات التي كانت رائجةً في العصر الفيكتوري أن قمة التكامل البشري تقع في بريطانيا ولذلك من الطبيعي أن يحكم الشعب البريطاني غيره من الشعوب الأقل تطوّراً. وقد استفاد المستعمر من النهضة النسوية

---

[1]- Sackiko Murata, The tao of Islam, especially, Part 2.

[2]- H.A. Wolfson, the Philosophy of the Kalam, Cambridge Harvard, 1976.

[3]- Sakiko Murata, The tao of Islam, Pp. 55, 203- 222.

[4] لقد عالجت الباحثة ليلى أحمد هذا الموضوع بالتفصيل في كتابها Woman and Gender in Islam فمن أراد فليراجع.

التي كانت في أوان تشكلّها واستخدم شعاراتها للقول بأن المسلمين يظلمون نساءهم، ولذلك لا بد من تحضيرهم واستبدال ثقافتهم بثقافةٍ جديدةٍ.

والأمر عينه استخدم في وجه الحضارات الأخرى، ومن الأفكار التي جرت محاولاتٌ لترسيخها أن التخلف الذي تعاني منه المجتمعات الإسلامية يعود إلى تصوراته حول المرأة والقوانين التي يطبّقها عليها، حيث نُظِر إلى الحجاب بوصفه إهانةً لها ووجِّهت لهذا الأمر أكثر سهام النقد وعليه فإن الخطوة الأولى في سلّم الترقّي الاجتماعي، باعتقادهم، تكمن في تغيير لباس المرأة واستبداله باللباس الأوروبي.

يقول قنصل بريطانيا في مصر (من عام 1882 إلى 1907) «الإسلام يذل المرأة ويحتقرها والمسيحية تعلي من شأنها» ومن المفارقات المضحكة أن هذا القنصل كان من الدعاة الأوائل والمؤسسين لجمعية رجالية تهدف إلى منع المرأة من حق الانتخاب. وعلى أي من النقاط البارزة في دعاواه حول الإسلام ووضع المرأة في مصر أن تطور المرأة المصرية مرهونٌ بخلع الحجاب للحاق بركب التمدن الغربي الذي يبشر به الاستعمار[1].

وقد ركّزت البعثات التبشيرية المسيحية على وضع المرأة لتبرير عملها في العالم الإسلامي، ومن المؤسف أن ذلك تم تحت حماية ورعاية المستعمر، وروجت النسوية الغربية أيضًا لفكرة نبذ الأحكام الإسلامية الخاصة بالمرأة.

تكتب ليلى أحمد: «مضافاً إلى بعثات التبشير المسيحي ورجال الدولة، وُجِد الكثير من المفكرين، ومنهم المقيمون في مصر، الذين روّجوا للفكرة عينها ومنهم النسويون الأوروبيون الذين حموا ودافعوا عن هدى الشعراوي دعوا الفتاة المسلمة إلى تبنّي التصوّر الغربي للحجاب واعتبروا أن الخطوة الأولى في معركة تحرير المرأة هي رفض المفهوم التقليدي للحجاب»[2]. وما زالت أصداء هذه الفكرة تتردّد حتى عصرنا هذا عند كثيرٍ من النسويين المعاصرين الذين جعلوا مسألة الحجاب أكبر همهم.

وقد تلقّف دعواتِ النسويةِ في أكثرها حدةً مجموعةٌ من الطبقة الحاكمة في المجتمعات الإسلامية وأكثر هؤلاء هم ممن تلقى تعليمه في المدارس الأوروبية ومنهم: آتاتورك ورضا شاه،

[1] مصدر سابق، ص 152-153.

[2]- **Leila Ahmed, op. cit, p.154.**

اللذان تمسكا بشعارات النسوية وجعلاها في رأس أولوياتهما، ووافقا التصور الاستعماري القائل بضرورة إبدال الثقافة الوطنية بالثقافة الأوروبية الوافدة. والفرق الوحيد بينهم وبين المستعمرين أنهم كانوا يصرّون على تنفيذ هذه السياسات بشكل مباشر وبأيديهم وربما بقسوة أشد. وكانوا يعتقدون أن السبيل إلى الحضارة والرقي يمرّ بتعميم النموذج الذي تعلمته الطبقة الاجتماعية الحاكمة من الغرب ويقع اللباس الغربي في رأس قائمة السلوكيات الجديدة ولذلك منعوا اللباس التقليدي في بلدانهم.

أصدر رضا شاه عام 1936م، مرسوماً تحت عنوان «تحرير المرأة» ينص على منع الحجاب. وأعطيت المرأة عام 1963م، حق المشاركة في الانتخابات، وفي قانون «حماية العائلة» مُنع من تعدد الزوجات، وأعطيت المرأة حق حضانة الأولاد في حالة الطلاق. وقد تغيرت أغلب هذه القوانين بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران انسجاماً مع أحكام الإسلام.

والعلاقة بين النسوية والإمبريالية الثقافية تبدو واضحةً في هذا النص للسيدة ساشيتيكو مراتا، حيث تقول: أعتقد أن وجهة النظر النسوية حول كثير من الأمور التي وجهت النسوية الغربية نقدها إليه من الإسلام والمجتمع الإسلامي، وجهة النظر هذه تقوم على رؤيةٍ كونيةٍ غربيةٍ عن الرؤية الكونية التي تصدر عنها الأحكام الإسلامية. وتظهر معظم الانتقادات التي وُجّهت ذاتَ طابعٍ أخلاقيٍّ إصلاحيٍّ، وبالتأمل في هذه الإصلاحات التي كانوا يسعون إليها يظهر بوضوح أثر المقاييس الغربية فيها. وهي في جوهرها تدعو إلى فكرةٍ واحدةٍ ألا وهي فرض قيم جديدة، وهي عبارة أخرى عن نقل قيم الرجل الأبيض وتحميله مسؤولية إصلاح العالم، ولم يُعد يقال لنا أن الصلاح والنجاة في اتباع الدين المسيحي بل في العلم[1]

وتتابع الكاتبة وتقول ما حاصله: إن اعتقاد النسوية أن أي طاعةٍ للرجل وانقيادٍ لـه رذيلةٌ وظلمٌ للمرأة لا بدّ من التنديد به ورفضه. هذه النقطة تستحق من المسلمين وقفة تأمل ليسألوا أنفسهم: هل يمكن القبول بهذه القيم الأخلاقية المضادة لدينهم؟ إن الإسلام لـه سلسلة من المقررات والضوابط الأخلاقية والفقهية التي شرحها عرفاء الإسلام وفقهاؤه وحكماؤه عبر القرون، ولا ننفي وجود الظلم في المجتمعات الإسلامية، بل النقطة الأساس هي: أن مشكلات المجتمع الإسلامي وهمومه لا يمكن أن ترتفع باعتماد قيم الثقافة الغربية.

[1]- Sachiko Murata The Tao of Islam, p.4.

إن الجنس المذكر كما الجنس المؤنث سيفٌ ذو حدين، وكلٌّ من الجنسين لـه خصوصياته وقيمه المثبتة والسالبة، ولا يمكن تلطيف التصور البطريركي إلا بالنظر إلى إيجابيات العنصر النسائي في المجتمع. ولا يتمكن المسلمون من القيام بهذا الأمر إلا إذا حاولوا ذلك بوصفهم مسلمين لا مقلدين للغرب فحسب[1].

النتيجة:

أ- نضال الإسلام في مقابل النسوية:

على الرغم من إمكان الاكتفاء بما ذكرنا سابقاً لإثبات الاختلاف الجوهري بين الإسلام والدعوة النسوية، إلا أن الاختلاف بين الاثنين لا يقتصر على تفسير الشريعة أو على طبيعة وحدود الحقوق التي ينبغي أن تعطى للمرأة، بل الاختلاف يعود إلى مجال جذورٍ أعمقَ تتعلق بالمسائل الأساس في مجال الميتافيزيقا والفلسفة الاجتماعية والأخلاق والسياسة والإلهيات.

فالمرأة المسلمة لا ترى في النسوية بدعةً غربيةً ترتبط بالمرأة الغربية المرفهة فحسب، بل تمثل النسوية لها إيديولوجيا لم تقدّم للمرأة سوى حريةٍ مزعومةٍ حولتها إلى شبه رجلٍ وأداةٍ جنسيةٍ (Sex object) له.

والمرأة المسلمة ترى الحجاب رمزاً لعفتها واحترام الإسلام لإنسانيتها بينما يرى معظم الحركات النسوية في الحجاب رمزاً لسيطرة الرجل على المرأة في المجتمعات الإسلامية.

ب- النهي عن الظلم في الإسلام:

لم ينهَ الإسلام عن شيءٍ كما نهى عن الظلم. وقد اهتم الإسلام بالموارد التي تتم ممارسة الظلم على المرأة فيها وخصها بالذكر وأبرزها. ولكنه تحدّث بشكلٍ عامٍّ أيضًا ووضع معياراً واضحاً لتمييز العدل من الظلم وهو الوجدان الأخلاقي للفرد المسلم، وإلى جانب هذا الوجدان أوضحت الشريعة معيار صحة الفعل ولم تكتف بالصحة بل ميزت بين صحة الفعل وبين كونه مطلوباً، ولذلك لا يمكن اعتبار كل فعل صحيح بنظر الشرع مطلوباً لـه ومندوباً إليه. ومثال ذلك من العبادات أن الفرد المسلم يمكنه أن يأتي بصلاةٍ جامعةٍ لشرائط الصحة ولكنها مع ذلك قد تكون مكروهة.

[1]- Ibid, p. 323.

ج- سوء الاستفادة من الإسلام لممارسة الظلم:

لقد عرفت بعض المجتمعات الإسلامية مواردَ من ممارسة الظلم على النساء وبأشكال مختلفة، فحُرمت المرأة نتيجة وضعها الاجتماعي من بعض المواقع والمنافع التي ينبغي أن تُعطى لها بحسب الشريعة الإسلامية، ومثال ذلك أن بعض الناس يستغل دعوة الإسلام إلى تقنين الاختلاط بين الرجل والمرأة لمنع المرأة من التعلم كما حصل في أفغانستان. وفي بعض الأحيان يستفاد من اسم الشريعة وظاهرها لممارسة الظلم على المرأة مع أن ذلك يؤدي في كثير من الأحيان إلى تجاوز روح الشرع ومقاصده الأصلية. وهذه الموارد كثيرة بحيث لا نجد ضرورةً للإشارة إليها.

وقد استندت الدعوات النسوية إلى هذا النوع من الممارسات لتبرير الدعوة إلى حذف الشريعة نفسها من المجتمعات الإسلامية، ولكن لا بد من القول بوجود وسائل أخرى لرفع الظلم عن المرأة وأهم وسيلة من هذه الوسائل هي الرجوع إلى روح الشريعة وجوهرها الأصيل، وعدم السماح لكل مغرض باعتبار الشريعة إطاراً فارغاً تمارس من خلاله كل الأعمال السيئة والصالحة باسم الإسلام.

وعلى المسلمين أن يُنَشِّطوا في داخلهم الإحساس بضرورة إصلاح الوضع الحالي لمجتمعاتهم بقدر ما يهتمون بألفاظ الشريعة وظاهرها. ويبدو لي أنّ فقدان البصيرة موجودٌ عند الطرفين: النسويون وأولئك الذين يتمسكون بمشجب الشريعة من أجل تبرير تصوراتهم الظالمة عن المرأة. وذلك لأنّ كلاًّ من الطرفين لا يرى غيرَ ظاهرٍ من أمر الشريعة فحسب.

وهذا من الأمور التي التفت إليها الشهيد مطهري حيث يقول: "إن هذه القسوة والظلامات ما هي إلا نتيجة للتصورات التي يحملها بعض الناس ويحمّلونها للدين وهي أكثر ضرراً بالإسلام من الدعاية التي يمارسها الغرب"[1].

ولذلك فهو يدعو إلى تشكيل مؤسسة تهدف إلى تحرير المرأة المسلمة والنهوض بواقعها ولكن نهضةً إسلاميةً بيضاء، لا على غرار النهضة الغربية السوداء[2].

نهضة المرأة المسلمة:

يمكن إطلاق تسمية «نهضة المرأة المسلمة» على كل المحاولات الإسلامية الهادفة إلى رفع

[1]- Ibid. p.306.

[2]- مرتضى مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص59.

الظلم والحيف عن المرأة، حيث قامت محاولاتٌ عدةٌ في المجال الإسلامي لتحقيق هذا الأمر الأساسي والمهم وقد كانت بعض هذه المحاولات انعكاساً للنسوية الغربية.

ولم يكن واضحاً تمام الوضوح الأفق الذي يحكم كثيراً من هذه المحاولات هل هو الإسلام والفكر الإسلامي أو النسوية الغربية وأفكارها بغطاء إسلامي. وفي بعض الأحيان يصعب التمييز بين التيارين فبعض المهتمين بشؤون المرأة المسلمة يعتقدون بأن التفسير الصحيح للإسلام هو ذلك الذي يؤدي إلى المساواة بين الرجل والمرأة. ومن جهة أخرى هناك تيارٌ يؤمن بعدم وجود أيِّ داعٍ أو مبرّر لإصلاح الفقه الإسلامي أو تبديل بعض أحكامه. ومن هنا يمكن القول بوجود توجهاتٍ مختلفةٍ بين المهتمين بقضايا المرأة المسلمة منهم من هو مخالفٌ للنسوية الغربية ويسعى بجد للبحث عن الفهم الصحيح للإسلام وللفقه الإسلامي ولتعاليم النبي محمد(صلى الله عليه وآله)، ومنهم من يتلبس بلباس الأحكام الإسلامية من أجل إجراء وتنفيذ برامج النسوية الغربية ولو على حساب الإسلام وأحكامه ومقرراته في الفقه والأخلاق.

وقد التفت دعاة النسوية إلى أن المرأة المسلمة هي في الغالب وفيةٌ للإسلام ومتعلقةٌ بأهداب تعاليمه، ويوجه بعضهم هذا الأمر بأن المرأة المسلمة قد تكون مخدوعةً وغير عالمةٍ بأن كثيراً من أحكام الإسلام التي تحترمها هي ضدها وتؤدّي إلى خلاف مصلحتها ومن هؤلاء ليلى أحمد.[1] ولا شك في غرابة هذا التبرير، فأيُّ امرأةٍ مسلمةٍ لا تعرف بتفاوت الحصة بين الرجل والمرأة في الإرث.

وعلى أيِّ حالٍ يعترف بعض النسويين بأن بعض الوقائع الاجتماعية أو السياسية التي حصلت في بعض المجتمعات الإسلامية انتهت إلى نتائج كانت في صالح المرأة كالثورة الإسلامية في إيران فإنها نقلت المرأة الإيرانية من حالٍ إلى حالٍ[2].

ويبدو أن هالة أفشار تعتقد بأنه إذا كان الإسلام يحقق شعارات النسوية فليكن ذلك باباً من أبواب المصالحة معه ولا ضير عندها في ذلك. وتشترك مع أفشار الكاتبة الإيرانية زيبا مير حسيني حيث تقول: "... ودليلي هو أنه وبخلاف ما كان يقال سابقاً أو ما زال يقال حتى الآن، فإن الثورة

[1]- ليلى أحمد، مصدر سابق.

[2]- **Haleh Afshar,«Woman and politics of fundamentalism in Iran», in: Haleh Afshar, ed. Woman and politics in the third world, Pp. 126.**

الإسلامية حملت شيئاً من الحرية للمرأة بمعنى أنها مهّدت الطريق لوعي نسوي عام"[1].

ويبدو من هذا النص لزيبا مير حسيني اتفاقها مع زميلتها هالة أفشار حول عدم المنع من المصالحة مع الإسلام. ويبدو كذلك أنها تعتبر كل محاولات تحسين وضع المرأة نسوية، سواءً أحملت الإيديولوجيا النسوية أم الإسلام...

وعلى أيِّ حالٍ، في الختام يمكننا التفاؤل والاستبشار بكل محاولات رفع الظلم عن المرأة شرط أن يُتّخذ موقفٌ من كلّ هذه الموضوعات المطروحة بالبحث ولا يضعف بنية العائلة المسلمة ولا يخل بالطاعة المبنية على المحبة والعشق لله تعالى.

[1]- Ziba Mir – Hosseini, Woman and Politics in Past – Khomeini Iran, in: Haleh Afshar, Woman and politics in the Third World, Pp. 143.

إيديولوجيا الجندر

غموض في المفهوم وسوء في التوظيف

إعداد فريق "حركة المظاهرة لأجل الجميع" ـ فرنسا [*]

قد يكون العنصر الجوهري في هذه المقالة هو التركيز على غموض المفهوم ورماديّته وتعدّد استعمالاته في الأوساط الفكرية والأكاديمية. واللاّفت في هذا المضمار أن الوسط الثقافي الغربي حيث وُلِدت الحركة الجندرية وتحوّلت إلى تيّارٍ عارمٍ، ظلّ الالتباس والاضطراب في التفسير والتأويل والتوظيف هو الحالة السائدة.

هذه المقالة تضيء على "الجندرية" كمفهومٍ إيديولوجيٍّ تحوّل في فترةٍ قياسيةٍ إلى موضوع تجاذبٍ بين المدارس الفكرية في أوروبا والولايات المتحدة الأميركية.

المحرر

منذ خريف سنة 2012، كان معارضو قانون «الزواج للجميع» يعلمون أنّ هذا الكفاح لا يقتصر على رفض قانونٍ جائر. كانت الرهانات في كلّ التظاهرات تذهب إلى ما هو أبعدُ، بما أنّ الأمر كان يتعلّق بالطعن أيضًا في تعميم المساعدة الطبية على الإنجاب (PMA)، وفي تشريع المعدّل التراكمي (GPA) والإلغاء الإرادي للتساوي بين الجنسين. والأمر الأخير شكّلَ -على نحو تحذيريٍّ وطريفٍ- هدفًا للشعار القائل «نُريد الجنس، لا الجندر».

بعد استئناف التدريس سنة 2013، أكّدت الوقائع اهتمامات المتظاهرين في السنة المنصرمة: تفكيك (أو تدمير) مُقولَبات الجندر دخل إلى المدارس الابتدائية، وبَرَزَ بين الأنشطة ما قبل المدرسية في مدارس فرنسا كافةً. وظهر هذا التفكيك في دور البلديات التابعة لمدنٍ عدّةٍ، من بينها باريس.

---

* ـ إعداد حركة "المظاهرة لأجل الجميع" La Manif Pour Tous، حركة اجتماعية تأسست سنة 2012م في فرنسا، للدفاع عن الغيرية الجنسية.

ـ العنوان الأصلي: L'idéologie du genre.

ـ المصدر: http://www.lamanifpourtous.fr/wp-content/uploads/2016/07/LMPT-L-ideologie-du-genre.pdf

ـ ترجمة: عماد أيوب .

وبالتالي ليس استئنافُ التدريس سنة 2013 يُشبه ما قبله، فهو يُمثّل عودة «الجندر» إلى الصفوف الصغيرة، ومشروعًا جديدًا وطموحًا لتكييف (أو إعادة تربية) الأولاد البالغين.

وعليه نحن كثيرو الحديث عن «الجندر»، ويعود ذلك إمّا من أجل الابتهاج به، أو أنه حديثٌ نابعٌ من اللامُبالاة، أو لأجل دقّ ناقوس الخطر. لكن عمَّ نتكلّم تحديدًا؟ المُلاحظة الحالية تسمح بِأن نفهم على نحوٍ أفضلَ دلالاتِ وتاريخَ مفهوم «الجندر»، وألاّ نخلط بين «دراسات الجندر» و«إيديولوجيا الجندر»، وأن نُقدّر بدقّةٍ الأخطار المُرتبطة بتلك الإيديولوجيا.

أصل إيديولوجيا الجندر وتطوّرها

سنعود إلى التحليل المُفصّل في ما يتعلّق بِأصل كلمة «جندر»، والمعاني التي يمكن أن تشتمل عليها.

وحتى ألخّص، تُستخدَم كلمة «جندر» بصورةٍ رئيسةٍ في الآتي:

-هي بمثابة توريةٍ، بالانكليزية، عوضًا عن كلمة (Sex) التي تعني على نحو التخصيص النشاط الجنسي: هكذا في الطبعات الانكليزية للوثائق الدولية الهادِفة إلى تعزيز المساواة بين الجنسين (بالانكليزية: gender equality).

-تعني الأنحاء المتفاوتة التي بها يُدرِك المجتمع ويُعزّز الاختلاف بين الجنسين، بذلك يكون «الجندر» نظام «شيفراتٍ» يقود الانتظارات والصور والأدوار، إلخ... لكلا الجنسين.

-تنظير الاختلاف بين الجنس البيولوجي من جهةٍ، والجنس النفساني والاجتماعي، في حالات الازدواجية التناسلية («الخُنثية») أو اضطراب الهُويّة الجنسية (التحوّل الجنسي transsexualisme): الإمكانية المُتعلّقة بـ «جندرٍ» نفسانيٍّ يتناقض مع «الجنس البيولوجي»، أو يكون ثمّةَ تباعدٌ كبيرٌ بينهما.

الدلالة الثانية هي التي تُستَخدَم اليوم لِمحاربة «مقولَبات الجندر» (stéréotypes de genre) -في المدرسة مثلاً- في حين أنّ الدلالة الثالثة تُشكّل الخلفيّة للنضال من أجل الاعتراف بـ «هويّات الجندر» (مثلاً في LGBT). إنّ تفكيك الجندر، الذي تأثّر بخاصّة بِـ «جوديث باتلر» (Judith Butler)، يكفل في الحالتين الفكرة القائلة بِأنّ الجنس ذاته يتعلّق بـ «بناءٍ اجتماعيٍّ»

بذلك تكون النقطة المشتركة بين مختلف أشكال إيديولوجيا الجندر، هي رفض تجذّر الوضع

الأنثوي أو الذكوري في الجسم . ثمّة حدٌّ مُطلقٌ يجب أن يفصل ما يُقال أنّه «مُعطًى» بيولوجيٌّ محضٌ، بلا قيمةٍ جوهريةٍ، عمّا يتعلّق بالحرية الفردية (اختيار الهويّات الذاتية، «أدوارٌ» يتمّ تبنّيها في الحياة الاجتماعية، إلخ...)

سنُبقي لأجل هذه الملاحظة فقط على الهدف الأخير الذي سنُشير إليه تحت تسمية «إيديولوجيا الجندر»، من حيث إنّ هذه الإيديولوجيا:

- لا تتداخل مع بعض النضالات المشروعة للحركات النسوية التي تُحارب المقولَبات الاختزالية.

- هي بمثابة ذريعةٍ لِتدخّلات الدولة، باسم تحرير الأفراد، في النطاق التربوي، وعلى حساب حرية الأهل ومسؤوليتهم.

- تتوفّر على تعريفٍ واضحٍ: إيديولوجيا الجندر رأيٌ فلسفيٌّ وسوسيولوجيٌّ يؤكّد أنّ الهويّة الجنسية ليست إلا بناءً اجتماعيًّا مُستقلاًّ عن كلّ واقعٍ بيولوجيٍّ كما الجسم.

مَن يدعم تطوّر إيديولوجيا الجندر؟

يمكن باختصار الاهتداء إلى المجالات والقطاعات النضالية التي «تحمل» اليوم إيديولوجيا الجندر:

العلوم الاجتماعية

ليس كل العلوم الاجتماعية ولكن أقسام دراسات الجندر (gender studies) أو بعض الفرق البحثية التي لا تُخفي تأييدها لفكرة الجندر. تمُثّل دراسات الجندر مجالاً بذاته في العالم الأكاديمي الأميركي وبصورةٍ أشملَ في الجامعات التي يُشكّل هذا النموذج خاصّيةً لها (البلدان الأنكلوفونية، أوروبا الشمالية، إلخ...) وحلّت أقسام دراسات الجندر محلّ دراسات المرأة أو الدراسات النسوية، وهي فروعٌ هامّةٌ لِما ندعوه عمومًا الدراسات الثقافية. فهي أقسامٌ تابعةٌ لِكلّيات الأدب التي تعتني خاصةً بالبنيوية والاتجاهات الفكرية الصادرة عنها. ويعمل فيها علماء التاريخ والسوسيولوجيا والأنتروبولوجيا وعلماء النفس، إلخ.

ما زال التقليدُ الفرنسي يظهر اليوم مُتردّدًا تجاه تأسيس أقسامٍ مُتخصّصة من هذا الجندر، لكن هناك عدد من الباحثين والفرق البحثية المتُخصّصة في هذا المجالٍ (لِبعض الفِرَق البحثية صِلةٌ بالنضال تأخذ شكل جمعيةٍ تتدخّل في الوسط المدرسي). إنّ وجهات النظر النسوية، مثلاً، يتمّ إدراجها غالبًا

ضمن أقسام التاريخ أو العلوم الاجتماعية. بيد أنّ هذا التقليد الفرنسي يمرّ بحالة تآكلٍ.

المؤسّسات الدولية

ليس ثمّة عملٌ موثوقٌ به فعلاً في ما يتعلّق بهذه المسألة، لكن يمكن على نحوٍ شرعيٍّ افتراض أنّ وجهة النظر القائلة بالجندر تُؤثّر في بعض المُشتغلين في هذا المجال. إنّ الاستعانة بكلمة «جندر» هي أحيانًا انتهازيةٌ ألسنيةٌ، لكن يمكن في بعض الأحيان أن تنطويَ أيضًا على تأييدٍ حقيقيٍّ لإيديولوجيا الجندر. تحوي البرامج الموجّهة نحو المساواة الجندرية، غالبًا، عناصرَ كلاسيكيةً تتمحور حول تمدرس الفتيات، مثلاً، وأخرى تتركّز على «الصحة الإنجابية» (مَنْع الإنجاب والإجهاض) -خاصّةً ما يتّصل بمشكلة السيدا (الإيدز)- ومكافحة التمييز أو تجريم الممارسات المثلية.

اختصاصيّو التربية

هم ليسوا المُدرّبين أو المُعلّمين، بل الخبراء العاملين في وزارة التربية الوطنية أو المُنتدَبين من قبلها، من أجل أن يأخذوا على عاتقهم «النضال ضدّ مُقولبات الجندر». ويُعدّ ذلك من الاهتمامات القديمة ضمن أوساط وزارة التربية الوطنية، يُغذّيه خاصّةً إصرار وربما تفاقم الاختلال بين الجنسين في قطاعات التعليم العالي (تفوّق الذكور في الهندسة، والإناث في الطبّ، إلخ...) إلى هذا الاهتمام تُضاف، منذ ما يقارب عشرين عامًا، ظاهرة «العنف الجنسي» أو «رهاب المثليين» في الوسط المدرسي.

الشبكات الفكرية النضالية

تكون أحيانًا، لا دائمًا، مُرتبطةً بمجموعات بحثٍ جامعية، وتُعبرّ عن نفسها غالبًا من خلال مجلة رمزية (دفاتر GRIF Groupe de recherche IF ؛ بينيلوب (Pénélope)؛ القضايا النسوية الجديدة؛ (CLIO)؛ دفاتر الجندر (Cahiers du genre)؛ العمل Travail؛ الجندر والمجتمع، إلخ) وتضمّ جامعيين وباحثين مُستقلّين، وتُنظّم ندوات، وتُحيي ترجمات بعض المؤلّفات الهامّة، وتتدخّل في الوسط المدرسي أو في شركاتٍ من خلال محاضراتٍ ومعارضَ، إلخ...

الأقلّيات النشيطة

حسب نموذج جمعيات المثليين والسحاقيات التي ظهرت خاصّة في فترة ظهور مرض السيدا،

تأسّست أيضًا جمعيات المُتحوّلين جنسيًا، مثلاً، التي لا تُخفي انحيازها لِنظرية الجندر. تبتغي (Inter LGBT) توحيد هذه الحركات، ومنحها ظهورًا إعلاميًا وسياسيًا.

لِمَ تَلقَى هذه الإيديولوجيا صدىً؟

إنها مفهومٌ غامضٌ

إنّ الغموض الذي يكتنف مفهوم الجندر يؤهّله لخدمة كل أنواع المطالبات. فالجندر هو كيسٌ يضمّ مُناضلين ليس هناك ما يضمن أنّ لهم أهدافًا مُتطابقة: نِسويّون مُهتمّون بالمساواة بين الرجل والمرأة، مُناضلون من أقلّيات جنسية، همُّهم إقرار حقوق «كل الاتجاهات الجنسية»، ناشِطون يؤيّدون التحوّل الجنسي ونظرية كوير (queer) ويناضلون ضدّ «ازدواجية الشكل الجنسي» (الفكرة القائلة بأنّ هناك جنسين فقط) إلى ذلك يُضاف الأمر الأكيد الذي تُقدّمه هذه الكلمة التقنية في النقاشات: والأمر الأكيد يكون أحيانًا حقيقيًا، كما في حالة بعض الأعمال التاريخية أو السوسيولوجية حول الجندر، وأحيانًا يكون ظاهرًا فقط كما في حالة معظم تأمّلات جوديث باتلر.[1]

إلهامٌ ثانٍ من أجل النسوية الراديكالية

الحديث عن «الجندر» يسمح بتجديد الخطاب النسوي المبهور، وذلك بِفتْح آفاقٍ جديدةٍ للطابع الجذري. فهذا هو، ربما، أحد الرهانات الأساسية: لو أنّه، من نواحٍ عدّةٍ، نجحت النسوية في مجتمعاتنا ـ إنّنا ننعم جميعًا بالتحوّل الذي طرأ على العلاقات بين الرجل والمرأة والذي ساهمت النسوية بشكلٍ ملحوظٍ في تحقيقه ـ ، ولكنّها أخفقت من نواحٍ أخرى. هي أخفقت من حيث إنّ «الفتوحات» النسوية (دخول عالم العمل، الحق في مَنْع الإنجاب والإجهاض وتنظيم أمور الطلاق، إلخ) لم تُنتِج من خلال الافتتان مجتمعًا مساواتيًا حقيقيًا. والأسوأ من ذلك، تؤدّي عدّةُ مؤشّراتٍ إلى افتراض أنّ الوضع النسوي أصابه الوهن، وأنّ أشكالاً جديدةً من عدم الثبات والاستغلال نمَتَ في ظلّ «تحرير المرأة»

يسمح الخطاب المُرتكِز على الجندر للنسوية الراديكالية بإدامة مبدأٍ تقدّميٍّ، مُشيرًا إلى أنّ، إذا لم يكن التطوّر المأمول مُحققًا، وإذا استمرّت اللامساواة والفصل بين الرجل والمرأة، وأحيانًا على نحو سلبي، إلخ...، فهذا لأنّنا لسْنا بعيدين كثيرًا.

---

[1]- يجب أن نأخذ بالحسبان التقلّب في الرأي عند جوديث باتلر، علماً أنّه جرى نقل بعض كتبها القديمة إلى الفرنسية.

يصلح «الجندر» لِتشريع خطابٍ حول «المقُولبات الاجتماعية» (في موضوع الاختلاف بين الجنسين) «الذي استُبطِنَ منذ الطفولة الأولى» - وبذلك زُحزِحَ عن موقعه وجرى إصلاحه من خلال إظهار أنّ «الجندر» يفعل فعله بوجهٍ ما منذ الولادة، أي حين -إن شئنا أن نستعير مثالاً مُفيدًا مُفضّلاً لدى الذين يُحامون عن نظرية الجندر- نُلبس الصبي الصغير لباسًا أزرق، والفتاة الصغيرة لباسًا زهريًا (وهو أمر يحصل كثيرًا). بمعنى آخر، يبدأ «التكييف» منذ بداية الحياة؛ لذلك يجب منذ بداية الحياة أن نُناضل - والوجهة المُفضّلة لهذا النضال هي الجندر.

الحكومات ليس بيدها شيءٌ

تُواجه الأوليغارشيات (oligarchie حكم الطغمة الصغيرة) في أوروبا تحديدَين: أولاً إكراهات العولمة (التي تصبح النسخة الحالية للمصير الإغريقي وذريعة الجبرية الجديدة)، وثانياً مطالب «بروكسل». يصبح من الصعب التوصّل إلى سياسةٍ اقتصاديةٍ واجتماعيةٍ، وحتى سياسةٍ قصيرةٍ.

في سنة 1983، قاد تخلّي اليسار الصريح عن الصراع الطبقي أولاً، ثم تخلّيه عن الناخبين العمال، وبعدها عن إرادة محاربة الرأسمالية، إلى «نزعةٍ مُهاجِرةٍ» (préférence immigrée). على نحو تخلّقي (mimétique)، تؤدّي «نزعة التحوّل الجنسي» إلى ظهور الأقليات الجنسية على أنّها صورةٌ جديدةٌ للاستبعاد التامّ الذي سيصبح المُستفيد والعامل الرئيس في التحولات الاجتماعية القادمة. لقد رأى اليسار في الأقليات المثلية ضحايا للتاريخ فأخذ بثأرها منه. باختصار، لقد كانت البديل عن الطبقة الكادحة (البروليتاريا) وعن المسيحية البروليتارية[1]، من أجل معركةٍ جديدةٍ في سبيل حقوق الإنسان[2].

وفي الوقت عينه، يتمثّل الذوق في الحركة والتجديد والتطوّر. وللاشتراكي الإصلاحي الألماني إدوارد برنستاين (Edward Bernstein 1850- 1932) تعبيرٌ مُفيدٌ في هذا الصدد حيث يقول: «الهدف النهائي، أيًا يكن، لا يعني شيئًا بالنسبة إلي، الحركة هي كل شيء». بذلك، عندما لا يكون بإمكاننا التوصّل إلى سياسة ونُضطرّ إلى «التحرّك»، فإنّنا نُعوّض عن الخسارة بإجراء إصلاحاتٍ مجتمعيةٍ «الستارة المُدخّنة للإصلاحات المجتمعية» حسب تعبير جان-كلود ميشيا (Jean-Claude Michéa).

[1]- Jean-Claude Michéa, Les mystères de la gauche, Climats, 2013.
[2]- Frédéric Martel, Global Gay. Comment la révolution gay change le monde, Flammarion, 2013.

اللوحةُ مُبسِّطةٌ جدًّا إذا كنّا ندّعي تشييد فصْلٍ بين اليمين واليسار في ما يتعلّق بالجندر. ليس ثمّة عنصرٌ، لا في الوقائع ولا في برامج أحزاب اليمين، يعني أنّ تعديل اتّجاه هذه النزعة هو موضوع نظرٍ في هذه اللحظة.

التاريخ هو تطوّرٌ مُستمرٌّ، يجب أن يكون حديثًا

إنّه البرهان الرئيسي للأشخاص الذين لا يُعارضون هذه التغيّرات. هم يخافون من الأحكام التي تُطلَق في وسائل الإعلام، ومن حكم التاريخ أو ببساطةٍ مِمَّن يُجاورهم. مُقاومة التطوّر تعني أن يكون «أميش» (Amish) وأن يُدافع عن عودة الملكية المطلقة، إلخ...

ليس لهؤلاء الأشخاص، التقدّميين على صعيد السياسة، القدرة الإدراكية الضرورية للتمييز، على غرار جملة كليمنصو بخصوص الثورة الفرنسية، يعتقدون أنّ المُكتسبات الاجتماعية ينبغي تقييمها بلا تمييزٍ. ومحاربة أحد هذه المكتسبات يعني تشكيكًا في الخيارات السابقة (طلاق، إجهاض، إلخ...)

يجب تدمير النظام القديم من أجل بناء نظامٍ جديدٍ

في هذه الفئة نجد الإيديولوجيين.

التفريق هو تمييزٌ: يقول جوان سكوت (Joan Scott) إنّ الجندر «يعني بصورةٍ رئيسةٍ علاقاتِ السلطة». بعبارةٍ أخرى، إنّ ما يتقرّر في «مُقولَبات الجندر»، هو دائمًا شكلٌ من الهيمنة: هيمنة الرجل على المرأة، هيمنة مُغاير الجنس على المثليّ، هيمنة الفرد «المُستقيم» على أصحاب نظرية كوير (Queer)، إلخ...

يجب أن نُحارب المعايير: لا يتعلّق الأمر باستخدام الجندر لتغيير العلاقات بين الجنسين، وإنما بجعله أداة نقد جذريّ لازدواجية الشكل الجنسي ذاتها، ولعاقبتها الوخيمة، وهي تطبيع المغايرة الجنسية، أي «المَزيّة» الممنوحة اجتماعيًا للمغايرة الجنسية (hétérosexualité). من هنا فإنّ الاتجاهين الرئيسيّين في رؤية كوير (طريقة جوديث باتلر): إبراز المثلية الجنسية بوصفها جنسانية شرعية كغيرها[1] (لا شيء يُهيّئ سلفًا بصورةٍ فطريةٍ الرجل لكي يحبّ المرأة، وبالعكس)، ومن جهة أخرى إبراز «الهويّات الجنسية» المُضطربة أو اللانموذجية -في مقابل الفكرة القائلة بأنّ ليس هناك، بصورة رئيسة، إلاّ جنسان.

[1]- بذلك أصبح العقم الفطري لدى الأزواج المثليين عقماً «اجتماعيًا» مما فتح المجال أمام مساعدات من الدولة (المساعدة الطبية على الإنجاب).

المجتمع هو لا شيءٌ، والفرد هو كل شيءٍ: إنّ فرضيّة الكلّية المتُعلّقة بالهيمنة يحملها المطمح الطوباوي (في قطاعات كبيرةٍ من الحضارة الحديثة) لبناء مجتمع حيث لا تمييزَ فيه يكون شرعيًا، أو على الأقل، يمكن أن تَحوز الاختلافات التي تُختار بحرية الصدارة. بالتالي يمكن، من وجهة نظرٍ معيّنة، نظريةٍ وفكريةٍ، التأكيد على أنّ هذه الفرضية تُثبِت أنّ الفرد أسمى من المجتمع، أي أنّ المجتمع غيرُ موجود: إذ -وهذا هو الدرس الرئيسي للعلوم الاجتماعية- ليس هناك مجتمعٌ بشريٌّ إلا حيث توجد قواعدُ، واختلافاتٌ ومواقفُ مُكمّلةٌ. إنّ الخطاب عن الجندر، من حيث هو يهدِف إلى «حرمان الجنس من حقوقه» يؤدّي اليوم وظيفةً يراها الكثيرون مُلحّةً: فهو يُفسح المجال من خلال قوة غير مسبوقة لِتشجيع الاعتراف بالهويّات الذاتية -هويّات اختيرت واضطلع بها- على حساب انتظارات المجتمع بشأن أعضائه.

بذلك يمكن أن يزول المجتمع: إنّ الولع الراهن بالجندر هو إشارةٌ بليغةٌ إلى أنّه، للمرّة الأولى ربما في التاريخ، ثمّة مجتمعٌ لا يُبالي أساسًا ببقائه -الذي يتقرّر تحديدًا في اللقاء الجنسي بين الرجل والمرأة.

تدمير المجتمع لا يُلحق ضررًا بالأعمال، بل بالعكس

خلال الأشهر الأخيرة، كانت «قضية المثلية الجنسية» تلقى دعْم 278 شركةً خاصّةً في المحكمة العليا في الولايات المتحدة الأميركية. ومن هذه الشركات، الشركات العملاقة في المجال الرقمي: آبل (Appel) غوغل (Google) أمازون (Amazon) ميكروسوفت (Microsoft) آدوب (Adobe) إيبي (eBay) إنتل (Intel) أوراكل (Oracle) تويتر (Twitter)... نُضيف إليها شركات كبرى تختصّ بمجالات أخرى: غولدمان ساكس (Goldman Sachs) جونسون أند جونسون، نايك (Nike) سي بي أس (CBS) ستاربكس (Starbucks)[1] وديزني (Disney) علماً أنّ هذه الشركات تعتني جيدًا بصورتها. تُوضِح جان شاكتر، وهي أستاذة الحقوق في جامعة ستانفورد أنّه، بالنسبة إلى هذه الشركات، دعم زواج المثليين هو طريقة للقول: «نحن المستقبل».

بصورةٍ أعمقَ، يظهر المتُحمّسون للمركنتيلية وكأنّهم يهتمّون بالانفجار الذي تشهده البُنى الأسرية، المؤسَّسة على الغيرية الجنسية. إنّ المثلية الجنسية ووجوهها هي الحركة، والتأكيد الأقصى للفرد، صانعِ ذاتِه والزبون النّهم. ثمّة مَن ينظر إلى الأسرة كحصنٍ بارزٍ حيث تستمرّ المقُولَبات، والقيم التقليدية، وتماسك المجموعة، وهيبة السلطة. ولهذا السببِ يجب أن تخضعَ لِعمل المصلحين

[1]- التي ترعى الآن مبيعات الكتب المتُعلّقة بِمقولبات الجندر للأطفال في المدارس الفرنسية

الاجتماعيين المُنقادين وراء «الخبراء» في التحرير الفردي[1]. بالنسبة إلى الذين يريدون أن يبيعوا، من دون توقف، الجديد والزائل فإنّ الفردانية وانعزال الفرد والحركة الدائمة ونسْف المعالم هي شروطٌ مُلائمةٌ أكثرَ. وصراع آدم سميث (Smith) وفنسنت بِيْيون (Peillon) واحدٌ.

بيد أنّه يمكن أن يُشكّل التحالف بين الرأسمالية الجديدة و«قضية المثلية الجنسية» ظرفًا وإيديولوجيا، مُرتبطين بالنضالية الشخصية لِعددٍ من الأسياد الذين أعلنوا مثليّتهم أو سلوكهم المثلي المسالم. إنّ مقولة «الزواج المثلي جيّدٌ للأعمال» لا يوافق عليه كل خبراء الاقتصاد ولا كلّ المقاولين.

لِمَ هذه الإيديولوجيا خطيرةٌ؟

إنّ إيديولوجيا الجندر هي إيديولوجيا مُدمّرةٌ، وظلاميةٌ ولا اجتماعيةٌ ولا شعبيةٌ وأيضًا لا فطريةٌ.

إيديولوجيا الجندر ثوريةٌ في جوهرها.

ابتداءً من سنة 1990، خرجت إيديولوجيا الجندر من الأوساط الأكاديمية وأصبحت آلة حربٍ للفكر التفكيكي المؤسَّس على الشبهة. حسب منظور هذه الإيديولوجيا، تصنع الاختلافات علاقاتٍ بين طرفين: المُهيْمِن والمُهيمَن عليه، تكون نتيجتها بالضرورة صراعًا عنيفًا لا يُغتفَر يُفضي إلى تحوّلٍ ثوريٍّ في العلاقات الاجتماعية. بذلك تملك إيديولوجيا الجندر القدرة على زعزعة العلاقات الاجتماعية العقلانية. ولهذا السبب تغاضت عنها الدراسات الاجتماعية والأدبية في الجامعات الأميركية التي تأثّرت هي أيضًا بالمفكّرين الفرنسيين الذين اشتغلوا على موضوع التفكيك في الستينات. ارتكز الجندر على التطوّر التكنولوجي وأصبح شعارًا متآلفًا من أجل الثورة الانتروبولوجية.

إيديولوجيا الجندر شموليّةٌ في جوهرها

إنّ إيديولوجيا الجندر أداةٌ فعّالةٌ في خدمة ما سمّاه المؤرّخ والناقد الاجتماعي الأميركي كريستوفر لاش (Christopher Lasch 1932 -1994) الدولة العلاجية. بعبارة أخرى، هي نزعةٌ مُعاصِرةٌ على نحوٍ خاصٍّ، لفهْم الدولة بوصفها عاملاً مُكلّفًا بتسكين «الألم».

إنّ هذه المهمّة العظيمة، التي يمثّل الجانبُ الأوضح منها «مقاومة كل أشكال التمييز»،

[1]- Christopher Lasch, Un refuge dans ce monde impitoyable. La famille assiégée, François Bourin, 2012

تفترض الاستعانة بالخبراء: إنّهم هنا المُشتغِلون في «الدراسات حول الجندر»، وقد ذاع صيتهم في المؤسّسات الاجتماعية لناحية فهْم هذه الإيديولوجيا وخاصّةً تحسينها. إلى هؤلاء الخبراء المُنتَمين إلى حقل العلوم الاجتماعية -أو بالأحرى إلى بعض القطاعات التابعة لهذه العلوم- يُضاف اليوم، بشكلٍ مُتزايد، الخبراء الآخرون وهم الباحثون في التكنولوجيا الأحيائية، أي كل الذين يعملون كي يجعلوا الإنجابَ أمرًا مُمكنًا من الناحية التقنية، حيث تحوّل الأطفال إلى أمورٍ مادّيةٍ تتعلّق بالرغبة (وبذلك، في نهاية المطاف، جعل الإنجاب مَرغوبًا به من ناحيةٍ جوهريةٍ).

إنّ انعتاق المرأة والمثليين وكل مَن ينتمي إلى «الأقلّيات الخلقية» بحثًا عن الاعتراف، يمرّ بالتحكّم بالمسار التربوي أولاً، ثم بالمؤسّسات والمُنظّمات كافّةً حيث يكون التقاءٌ بين أفراد مُختلفين. في كلّ مكانٍ، وبهيئة أنظمةٍ جديدةٍ، وبرامجَ جديدةٍ، وقوانينَ جديدةٍ، يجب الاستعاضة عن المعايير الاجتماعية القديمة بمعاييرَ تُناسب مدافع الحكمة الجديدة.

أخيرًا، إنّ القدرة على صياغة كلماتٍ جديدةٍ تحوي مفاهيمَ لا تقبل التوفيق في ما بينها، هي إشارةٌ أورويليةٌ (orwellien) إلى التوتاليتارية. بذلك، يبدو لنا استعمال كلمة «جندر»، ليس فقط من أجل التذكير بالاختلافات الحقيقية بين الرجل والمرأة ولكن أيضًا من أجل الوصول إلى إيديولوجيا تفكيكيةٍ خاصّةٍ بالأنتروبولوجيا الكلاسيكية، يبدو لنا هذا الاستعمال كذبةً فكريةً. لِمَ يُرفض المزيد من الوضوح؟

إيديولوجيا الجندر تزيد من اضطرابات الولد

كما أنّ إضعاف المؤسّسة الأسرية وتزايد العائلات المُكوّنة «خارج النظام» يُسبّب اضطراباتٍ لدى الطفل والمراهق الأمر الذي يستدعي اختصاصيين اجتماعيين وتربويين واختصاصيين نفسانيين لمواجهتها، كذلك يمكننا تأكيد أنّ «سَحْب فكرة الجندر» من المؤسّسة المدرسية والممارسات الاجتماعية سوف يُحدِث كل أنواع الاضطرابات والعُصاب عند الشباب الفرنسي. إنّ المشكلات المؤسفة التي يُواجهها الكثير من الأطفال الذين يتمّ تبنّيهم، على الرغم من إعادة تشكيل بيئةٍ قريبةٍ من الأسرة البيولوجية، وعلى الرغم من الحب الحقيقي الذي يضمره الوالدان لطفلهما الذي تبنّياه، لا تفتأ تُثبت لنا أنّ للأولاد الحقّ في الاستفادة قدر الإمكان من بيئةٍ مستقرّةٍ حاميةٍ لنموّهم.

تُظهر الإيديولوجيات والنظريات باستمرارٍ حدودها. بذلك، أوقفَت الاختبارات التي تسْتند إلى إيديولوجيا الجندر. إنّ تعلّق الأهل بأولادهن، وسعيهم من أجل ضمان تطوّرٍ موزونٍ لهم، وكونهم

لا يريدون أن يواصل الخبراء اختباراتهم الاعتباطية على الأجيال القادمة، كلّ ذلك لَهو دليلٌ يُخالَف تطوّر هذه الإيديولوجيا.

إيديولوجيا الجندر تُساهم في الإفقار الاجتماعي

إنّ مجتمعًا يهدف بصورة رئيسة إلى الاعتراف بالهويّات الذاتية هو مجتمعٌ تُرهقه السلوكات النرجسية، ما يُقلّل من أهمّية الصلاتِ الاجتماعية. إنّ المجتمع العادل، أو المجتمع اللائق، يعترف بِأنّ الاحترام الحقيقي للأشخاص ليس من اختصاص القانون أو سلطة الدولة وحسب، لكنّه يكمن ويتطلّب دومًا الجهد الشخصي، والإصلاح الداخلي، والتوسيع، من خلال الحبّ، لظاهرة قصر النظر والقلب.

إنّ المجتمع الذي يمتدح الفردانية المُتطرّفة يَهدِف إلى الاستنقاص من المُستضعَفين والمُعدَمين، والبؤساء والمرضى والعجزة، وبصورةٍ أعمّ، ضحايا مختلف أشكال الفقر الاجتماعي. إنّ المجتمع الذي يمتدح الحركة المستمرّة وخرق القانون بوصفهما غاياتٍ بذاتها يكسر صلات الذرّيّة والتضامن الفعلي الذي ينبع منها (سواءً تعلّق الأمر بالجدّ والجدّة اللذين يُغيثان أحفادهما، أو تعلّق بالأولاد الذين يهتمّون كما ينبغي بذويهم). في عالمٍ يملؤه العنف نتيجة الفردانية المُتطرّفة والمركنتيلية، يُنذِر تحطيم التضامن التقليدي الأسري والاجتماعي (يعطي ويتلقّى ويردّ) بإسقاط جزءٍ كبيرٍ من المجتمع في الدناءة الاجتماعية. ولهذا فالذين يعتقدون، غالبًا بالارتكاز على تجربتهم الشخصية، أنّ الأسرة المؤسّسة على الزوجين تبقى أحد الأمكنة الفضلى التي يتمّ فيها إيلاء الشخص، أيًا تكن ميزاته الفردية، الاهتمام والحب والحماية التي تتطلّبها عزّة النفس غير القابلة للتصرّف فيها، إنّ هؤلاء لا يمكنهم إلا أن ينتقدوا بشدّة إيديولوجيا الجندر ومشروع المجتمع الذي يُنشدونه.

إيديولوجيا الجندر إيديولوجيا ظلاميةٌ

بإعادة النظر في البيولوجيا (التي تؤثّر على الخصوص في عمل آن فوستو-سترلينغ Fausto-Sterling)، يمكن اعتبار إيديولوجيا الجندر شكلاً من الظلامية، ما يُبرّر الملاحظة المتأخّرة للفيلسوفة سيلفيان أغاسينسكي (Sylviane Agacinski): «نشعر بالسخط اليوم عندما نجد في الولايات المتّحدة الأميركية مُناضلين دينيين يدعمون العقيدة الخلقية في مقابل علوم الحياة، لكنّنا لا نضطرب إذا فعلت نظرية الجنسانية، المقتصرة على مسألة اللذّة والتوجّهات الجنسية، الشيء نفسه من خلال الاشتباه في علوم الحياة[1].

[1]- Sylviane Agacinski, Femmes entre sexe et genre, Seuil, Paris, p. 63- 64.

بالطريقة ذاتها، في مقالة ظهرت في لوموند (Le Monde) بتاريخ 4 أيلول 2011، اعترضت عالمة الإحاثة باسكال بيك (Pascal Picq)، باسم احترام المعطيات البيولوجية، على إدخال «الجندر» في مُقرَّر علوم الحياة والأرض في الثانويات.

الملاحق

الملحق الأول: نبذةٌ تاريخيةٌ قصيرةٌ عن الجندر

بغية التوجّه نحو الخطاب الحالي عن الجندر، ينبغي أن نعرض تاريخ المفهوم بعجالة. نمُيّز ثلاثَ مراحلَ، لا سيّما أنّ كلّ مرحلةٍ لاحقةٍ لا تُلغي السابقة، بل تنضمّ إليها.

تكوّن المفهوم: التمييز بين الجنس والجندر

لو وضعنا في الحسبان بعض الفضول الأثري (التمييز بين الجنس والجندر بالانتقال إلى طبيب وقف منذ عام 1915على الخُنثية)، يقع تكوّن المفهوم في الحقل المختصّ بالطب وطبّ الأمراض العقلية، عند مُفترق دراسة وعلاج عَرَضين: الخنثية المُسمّاة اليوم البَيْجنسوية (intersexualité) حالة الأفراد الذين يتّصفون بدرجات مُختلفة من الازدواجية الجنسية، والرغبة بالانضمام إلى الجنس الآخر، وهو ما يُسمّى التحوّل الجنسي منذ السبعينات.

لقد سعى طبيب الأمراض العقلية الأميركي روبرت ستولر (Stoller)، الذي يعالج مرضى «مُتحوّلين جنسيًا»، ومعه الطبيب المُختصّ بالغدد الصمّاء جون موني (John money)، الذي يدرس البَيْجنسوية، سعيا إلى بلورة التمييز جنس / جندر من أجل الإحاطة بالفرق بين الجوهر البيولوجي (الجنس) الذي يجعل من الإنسان رجلاً أو امرأة، والجندر الذي يمُثّل، حسب عبارات ستولر، «درجة الذكورة والأنوثة» الموجودة في الفرد.

يشرح جون موني على الأقل مرّة، متأخرًا، أنّه اضطرّ إلى اعتماد مصطلح «الجندر» بالإشارة إلى القواعد grammaire: لقد رأى مُماثلة خصبة بين الجنس على مستوى الكلمات، المذكّر والمؤنّث وغيرهما، وبين جنس الأفراد، حسب ما هم عليه –حسب المعايير الثقافية المعمول بها في بيئتهم – الذكورية والأنثوية أو كذلك المزيج من الاثنين.

يُبيّن ستولر أنّه بإمكان الإنسان أن يكون رجلاً رجوليًا أو امرأة أنثويةً فالجندر ليس الجنس.

إذا كان الجنس تُحدّده البيولوجيا (التي تلتقي أحيانًا بازدواجيات حقيقيةٍ) فالجندر يكون بحسب الثقافة التي ينتمي المرءُ إليها، بما أنّ عبارات رجولة وأنوثة تتجندر من ثقافةٍ إلى أخرى.

في هذا السياق، يُعرّف الجندر بوصفه «الجنس الاجتماعي». يمكن أن يتماهى الأفراد، من زاويةٍ ذاتيةٍ، مع قواعد الذكورة والأنوثة السائدة في المجتمع الذي ينتمون إليه. بذلك نشأ مفهوم الهويّة الجندرية (gender identity)، التي تعني الانتماء الذاتي الذي يعيشه أحد الجنسين، أو أيضًا رفض الارتباط بالجنس البيولوجي وبالتالي الذهاب إلى حدّ تغيير الجنس (التحوّل الجنسي).

في الأصل، كان اضطراب الهويّة الجندرية (gender identity disorder) يُعدّ ظاهرةً مرضيةً. هذه هي وجهة نظر العلماء والأطبّاء وأطبّاء الأمراض العقلية في الستينات.

لكن، منذ السبعينات، وعلى الأقوى منذ التسعينات، استعاد عددٌ من المناضلين، على الخصوص المتُحوّلين جنسيًا، مفهوم الجندر وقد أرادوا إظهار التجربة التي عاشوها بوصفها مؤسِّسةً لهويّتهم الخاصّة، التي تحتاج إلى الاعتراف بها. إنّ المتحوّل الجنسي «الكلاسيكي» هو شخصٌ سكنته شهوة الانتماء إلى الجنس المقابل. إنّ تطوّر الطبّ (علم الغدد الصمّاء والجراحة) جعل مُمكنًا الإشباع (الظاهر) لهذه الشهوة، بما أنّه يمكننا تغيير المظهر الخارجي التناسلي (وليس حمْل الشخص على تغيير جنسه الحقيقي). يمَيل المُناضلون إلى رفْض العمليات الجراحية ويحبّذون هوية المتُحوّل جنسيًا.

استيراد الجندر في العلوم الاجتماعية

في بداية السبعينات، انتقل التمييز جنس/جندر من المجال الطبّي إلى مجال العلوم الاجتماعية والتاريخية. إنّ الاقتباس من روبير ستولر (Robert Stoller) صريحٌ في كتاب آن أوكلي (Ann Oakley) «الجنس والجندر والمجتمع» الصادر سنة 1972 الذي يُشير إلى استعادة الجندر من قبل النسوية الجامعية.

إنّ النسوية العالمية تتناسب مع العصر الذي بحثت النسوية خلاله (التي تتعلّق بـ «الموجة الثانية») عن شرعيةٍ أكاديميةٍ وعلميةٍ: ظهور أقسامٍ تُعنى بدراسات المرأة أو الدراسات النسوية في الجامعات الأميركية -التي صار اسمها اليوم دراسات الجندر- وجرى تبرير هذا التغيير بضرورة دراسة المرأة لذاتها، ليس هذا فحسب، بل دراسة الرجل والمرأة في علاقاتهما واختلافاتهما.

إنّ التمييز بين الجنس والجندر، الذي استقيناه من ستولر (Stoller)، يظهر حينئذ وكأنّه مُطابقٌ للتعبير عن الفكرة الشهيرة للكاتبة الفرنسية سيمون دو بوفوار «لا أولد امرأة، بل أصبح كذلك»،

حين أعاد أنصار النسوية في الولايات المتحدة اكتشاف كتاب (الجنس الثاني) الصادر سنة 1949. فالجنس هو الطبيعة، البيولوجيا، ما يجعل الفرد ذكرًا أو أنثى؛ الجندر هو المجتمع، بمعنى الفكرة القائلة بأن المجتمع يصنع نفسه من خلال ما يجب على الرجل أو المرأة أن يكونا عليه.

بذلك سوف تنصرف العلومُ الاجتماعية ذات الإيحاء النسويّ إلى وضع دراسةٍ منهجيةٍ للطريقة التي تؤسّس بها مجتمعاتٌ عدّة و«تبني» الاختلاف بين الجنسين: ما هي التوقّعاتُ الخاصة بالمجتمع تجاه النساء؟ ما هي المهمّاتُ التي توكَل إلى المرأة؟ ما هي الملامح التي تدلّ بصورة خاصّة على الطبع الأنثوي؟

كل هذه الأعمال ـ في التاريخ والسوسيولوجيا والأنتروبولوجيا ـ تشترك في الإشارة إلى المسافة بين «المعطى» البيولوجي (الجنس) و«البناء» الاجتماعي (الجندر). من هنا كان الأثر الكبير للتنسيب: إنّ تلك الأعمال قادت إلى عدم الأخذ بِالطريقة التي بها نتصوّر الأدوار والطباع لكلٍّ من الرجل والمرأة، عدم الأخذ بها بوصفها بديهيّة، «طبيعية». ولهذا التنسيب أثر نضالي: بما أنّ الجندر عرضيٌّ، فمن الممكن، والمُستحسَن عامّةً، تطويره -في معنى المساواة بين الرجل والمرأة.

إنّ عمل المؤرّخة النسوية الأميركية جوان و. سكوت يُشير إلى مُنعطفٍ في تاريخ المفهوم. في (**الجندر**) الذي هو فئة مُجدِية للتحليل التاريخي (1986)، تُدلي سكوت بأنّ الجندر هو «عنصرٌ مُقوّمٌ للعلاقات الاجتماعية، مُؤسَّسٌ على الاختلافات بين الجنسين. بعبارةٍ أخرى، الجندر هو، ليس فقط الجانب الاجتماعي للجنس؛ بل هو المبدأ الذي ينصّ على أنّ التنظيم الاجتماعي مؤسَّسٌ على الاختلاف بين الجنسين. إنّ التنظيم الاجتماعي يرتبط بجندر من حيث إنّه يرتكز، على نحو غير منطوق به أو على نحو صريح، على تصور ما للاختلاف بين الرجل والمرأة

تُضيف جوان سكوت أنّ الجندر طريقة «للإشارة إلى علاقات السلطة». بعبارة أخرى، في المنطق النسوي، تؤكّد سكوت أنّ كل تنظيمٍ اجتماعيٍّ «يعتنق نظرية الجندر» يرتكز على خضوع المرأة للرجل (مكانٌ مُشتركٌ للخطاب النسويّ الذي لا يعير اهتمامًا لِأي خطاب عن «التكامل» لأنّه يرى فيه طريقة لِطمْس «الهيمنة الذكورية»).

من المحتمل أنّ استعمال الجندر، الغالِب في العلوم الاجتماعية، هو الاستعمال الأكثر شيوعًا في يومنا هذا. فهو، على الخصوص، يُشرّع إدخال «الحسّ بالجندر» في التربية، بوصفه أداة لمحاربة اللامساواة بين الرجل والمرأة. إنّ الآلية الفكريّة المُستعمَلة تضمّ ثلاث مراحل:

أ – الاختلاف بين الرجل والمرأة هو على الجملة بناءٌ اجتماعيٌّ محضٌ، وعرضيٌّ محضٌ، بمعنى بلا أساسٍ في معطًى طبيعيٍّ معيّن.

ب -إنّ الاختلاف الذي شُيِّدَ توًّا بين الجنسين خطيرٌ ويفتقر إلى المساواة وظالِمٌ ومصدرٌ للقمع.

ج – بذلك نشعر بأننا أفضلُ حالاً عندما نتخلّص من هذا الاختلاف، أو على الأقلّ عندما نُغيّر جذريًا طريقة إدراك هذا الاختلاف.

الجندر في مقابل الجنس: المرحلة «ما بعد البنيوية»

إنّ عمل جوان سكوت (الذي ينبغي إكماله بالكثير من المراجع الأخرى: دينيز ريلي Denise RILEY، غايل روبين Gayle RUBIN، ...إلخ) هو الوصلة بين عالمين: عالَم العلوم الاجتماعية الكلاسيكية، وعالَم الدراسات الأدبية التي كانت مكان انتخاب النظرية الفرنسية في الولايات المتحدة الأميركية، بمعنى استيراد النظريات والتصورات من كتّاب فرنسيين أمثال ميشيل فوكو، وجاك لاكان وجاك درّيدا ولويس ألتوسير، إلخ... وهؤلاء يجتمعون أحيانًا تحت شعار «ما بعد البنيوية».

هنا نجد أمامنا جوديث باتلر كمرجع. وإنّنا نذكر غالبًا اسمَها بوصفها خير مُمثّل لإيديولوجيا الجندر: ينبغي بالأحرى القول إنّ جوديث باتلر خصّصت طاقتها الفكرية لا من أجل التنظير للجندر، بل على العكس من ذلك من أجل الحؤول دون تحقّق هذه النظرية. إنّ عملها، وبقدر ما تكون هذه الكلمة مُلائمةً لعمل يكون الطموح فيه هو لإشاعة البلبلة في الجندر، هو سلبي بصورةٍ رئيسةٍ. فهو يهدف إلى زعزعة كل الفئات القائمة، وإلى إسقاط المفاهيم الثابتة في الظاهر كمفهوم الجنس والهوية الأنثوية. وتُمثّل باتلر فكر تيار «كوير» Queer إذ إنّ أنموذجها في الموضوع الجنسي والجنسانية هو الفرد الذي يتّبع في مسلكه منهج «كوير»، بمعنى المثلي، وعلى نحوٍ أكثرَ طواعيةً «المتُحوّل جنسيًا»، الذي يُفترَض أن تزيحَ فنونُ الظهور والسلوك لديه النقابَ عن حقيقة كل «هويةٍ» جنسيةٍ. إنّ «الهويّة الجنسية» لها على الدوام طابع المهارة دور يتمّ تأديته من مسافةٍ تهكّميةٍ.

في المرحلة السابقة من الخطاب حول الجندر، بقِيَ المرجع هو ازدواجية الشكل الجنسية: يتعلّق الأمر أساسًا بالتشكيك في التنظيم الاجتماعي للصِّلات بين الجنسين. في المرحلة «مابعد البنيوية»، واضحٌ أنّ الرهان انتقل. لا يتعلّق الأمر باستخدام الجندر لتغيير الصلات بين الجنسين، وإنما بجعله أداةَ نقد جذريٍّ لازدواجية الشكل الجنسية ولعاقبتها الوخيمة: «تطبيع المغايرة الجنسية»، بمعنى «التميّز» الممنوح اجتماعيًا للمغايرة الجنسية. لذلك فالاتجاهان الرئيسيان في نظرة كوير:

إبراز المثلية الجنسية بوصفها جنسانيةً شرعيةً كغيرها (ليس هناك ما يُهيّئ الرجل سلفًا، وعلى نحو فطريّ، كي يحبّ المرأة، والعكس)؛ ومن جهة أخرى إبراز «الهويّات الجنسية» المُضطربة أو اللانمطية ـ في مقابل الفكرة القاضية بأنّ هناك حصرًا، وحتى بصورةٍ رئيسةٍ، جنسين فقط لا غير.

وبقدر ما يستطيع المرء استخراج أطروحةٍ من كتب باتلر (التي لا تفتأ تَعرض فكرًا جرت المُطالبة به بوصفه يتطوّر بصورة دائمة)، فالأطروحة تقول إنّ «الجندر يسبق الجنس». إنّه يسبقه و«يُشيّده»، والخطاب (الذي جرى الاشتغالُ عليه اجتماعيًا) هو الذي يوجِد الجندر أو الذي يُعطي مظهرًا للجنس. في النهاية فالواقع البيولوجي للجنس يجب هو أيضًا أن يتمّ «تفكيكه»، بمعنى أن ينكشف بوصفه مجرّد بناءٍ. وهو اسمانيةٌ جذريةٌ: إنّنا نتوهّم أنّ مقولة الجنسين تتّصف بالتماسك لأنّنا اخترنا حصْر الملامح الفيزيائية في الوحدة الاعتباطية للنظام البيولوجي؛ واخترنا فعل ذلك لكي نجعل مُمكنًا استعباد جزءٍ من السكان على يد جزءٍ آخرَ.

ينبغي أن نقول إنّ «تفكيك» الجنس من قبل باتلر هو بلاغيٌّ بصورةٍ أساسيةٍ، بمعنى أنّه شفاهيٌّ، وأنّ باتلر نفسها ترى أنّ اللغة، من حيث هي تعكس «مصالحَ» خاصّةً، وتُوقعنا في الشّرَك وذلك بأن تمنحنا كلمات نعتقد أنّها تعني وقائع خارجة عن اللغة، وأنّ البراعة النسبية البلاغية لِباتلر يمكنها وحدها أن تفسّر السحر الذي تمُارسه باتلر على جمهورٍ مُهيّأ سلفًا للقبول بهذه الأطروحات الجذرية. ثمّة إبهام فاضح في كتابات باتلر، وقد واجهت معارضةً عنيفةً أحيانًا من قبل نسويين يتمسّكون بالرصانة في التحقيق والتفكير، ومن قبل كل اللواتي يفهمن أنّ النسوية، من حيث هي دفاع عن المرأة (بخاصّة حيث يتمّ فعلاً استغلالها وتعنيفها) تُصبح لاغيةً بفعل نظريةٍ تؤكّد أنّ فئة «النساء» لا تتناسب مع أيِّ وحدةٍ حقيقيّةٍ.

من المؤكّد أنّ نظرية كوير حسب جوديث باتلر لا تمُثّل كل الفكر المُتعلّق بـ «الجندر»: لكن من الواضح أنّ نجاحها المُتمثّل في الإقرار بالجميل الذي يُحيط بـ باتلر ومُنافسيها، يُساهم بشكل ملحوظ في الاشتباه في أي استعمال لـ «الجندر». من خلال تشكيك باتلر في البيولوجيا (التي تؤثّر على الخصوص في عمل آن فوستو ـ سترلينغ Fausto-Sterling)، يمكن القول أنّ شكلاً من الظلامية مُحكَم الصياغة أسبغَ على أفكارها، ما يُبرّر ملاحظة الفيلسوفة سيلفيان أغاسينسكي:

نشعر بالسخط اليوم عندما نرى في الولايات المتحدة مناضلين دينيين يدعمون العقيدة الخلقية في مقابل علوم الحياة، لكنّنا لا نضطرب إذا فعلت نظرية الجنسانية، المقتصرة على مسألة اللذّة والتوجّهات الجنسية، الشيء نفسه من خلال الاشتباه بلا تمييز في علوم الحياة.

الملحق الثاني: الجندر مفهومٌ مُتعدّدُ الأشكال

إنّ الذين ابتكروا مصطلح «الجندر» يقولون غالبًا: «لا وجود لنظرية الجندر، هناك «دراسات الجندر» (بالانكليزية: gender studies). وهذا التصريح لا يمكن المساس به، من حيث إنّ دراسات الجندر اجتاحت في بضعِ سنواتٍ معظمَ الجامعات، أولاً في العالم الأنكَلوفوني، ثم في أوروبا الشمالية، وشيئًا فشيئًا في فرنسا.

لكن التصريح يطمس تمامًا الواقعة التالية: الحديث عن «دراسات الجندر» يفترض أنّ «الجندر» هو موضوعٌ للدراسة كما الثدييات البحرية والحروب الدينية والبطالة الضخمة. لكن المشكلة الحقيقية تكمن في أنّه لا يوجد أيٌّ تعريفٍ توافقيٍّ ل«الجندر». ظهرت كلمة «الجندر» في الستينات في الخطاب العلمي، وشهِدَ معناها تغيّرًا مُتواصلاً، وذلك من غير أن تحلّ الدلالات الجديدة محلّ الدلالات القديمة.

نأخذ مثالاً على ذلك أحد الاستعمالات الشائعة لكلمة «جندر»، في مقابل «جنس»، الذي يُشير إلى البعد الثقافي، أو الاجتماعي للاختلاف بين الجنسين: يوجد جنسان (بيولوجيان) وجندران (اجتماعيان). عندئذ نستلهم من سيمون دوبوفوار ونقول: لا يولد المرء رجلاً أو امرأة، بل يصبح كذلك. بعبارة أخرى، البيولوجيا تصنع الذكور والإناث، بينما يصنع المجتمع الرجل والمرأة، بمعنى الكائنات الحيّة التي تظهر ذكورتها وأنوثتها حسب «شيفراتٍ» خاصّةٍ بكلّ مجتمعٍ. في دلالة «الجندر» هذه، يوجد جندران، ويوجد جنسان.

لكن البعض يتحدّث اليوم عن تعدّد (لا فقط عن ثنائية) في الجندر، للإشارة إلى «الهُويّات الجنسية» الممكنة التي تتشكّل من خلال تنسيق عدّة ملامحَ مُرتبطةٍ بالجنس (مذكّر، مؤنّث، «بَيْجنسي» [= خُنثى]، مُتحوّل جنسيًا، إلخ) مع ملامحَ مُرتبطةٍ بالجنسانية (مُغاير جنسي، مثليّ، ثُنائي الجنس، إلخ). نحصل عندئذ على كل ضروب «الجندر» وقد اتخذت بعض البلدان عددًا من الإجراءات لحماية التجندر الجندري وللاعتراف به.

البعض الآخر يتحدّث فقط عن الجندر (بالمفرد) وهو ما تمَيل إليه العلومُ الاجتماعية، إذ يُفترض أن يُشير الجندر إلى «النظام» الذي يوزّع المهامّ والمزايا والكفاءات بحسب الجنس. يوجد الجندر في كلّ مكانٍ يجري فيه التمييز بالاعتماد على الاختلاف بين الرجل والمرأة. إنّ «الجندر» يعمل عندما يكون هناك توقعاتٌ مُختلفةٌ بحسب الصلة التي تربطنا بالرجل أو المرأة، وعندما نُوكِل هذا العمل للرجل، وهذه الوظيفة للمرأة، إلخ... ونتحدّث عن طيبِ خاطرٍ عن ممارسةٍ وعن خطابٍ

يتبنّى الجندر (بالانكليزية gendered) وذلك عندما تُبنى الممارسة أو الخطاب، بوعيٍ أو بلا وعيٍ، من خلال التصوّر الذي نُقيمه عن الاختلاف بين الرجل والمرأة.

جندرٌ واحدٌ؟ جندران اثنان؟ ثلاثةٌ، خمسةٌ أو عشرون جندرًا؟ لسنا أمام قضيةٍ تجريبيةٍ، إنّنا نُدرك جيدًا أنّ إمكانية الحديث عن جندر، وعن جندرين، وعن تعدّدٍ لا مُتناهٍ في الجندر، يُحدّدها المفهوم المتُبنَّى. ويوجد بين هذه المفاهيم اختلافاتٌ منطقيةٌ (لا تحوي الخصائص ذاتها). في النقاش الحالي يشوب لفظة الجندر غموضٌ لا يمكن تجاوزه ويزداد ضررُه كونه لا يعرفه أو لا يكترث به مَن يستخدمها.

متاخمة نقديّة للهويّة الجندريّة
رؤيةٌ معرفيّةٌ إسلاميّةٌ

حسن أحمد الهادي[*]

تمضي هذه الدراسة إلى تظهير رؤية دينية إسلامية حول قضية المرأة في سياق السجال المحتدم منذ عقود حول هذه القضية. لكن الباحث هنا لا يكتفي بتقديم ما يختزنه الفكر الديني من منظومة شاملة ومتكاملة حول منزلة المرأة في الإسلام، بل يدخل في مناظرة انتقادية مع الفكرة الجندرية وتياراتها المختلفة في الغرب. فقد سعى إلى تبيين فجوات ومعاثر التنظير الغربي حيال قضية شديدة الحساسية والتعقيد، مع ما يترتّب عليها من آثار فكرية ومعنوية ومجتمعية على الواقع النسوي المعاصر، وخصوصاً في مجتمعاتنا العربية والإسلامية.

المحرر

شهد مجال دراسات الحركة النسوية (فيمينزم) سلسلةً من التحوّلات المذهلة على مدى العقدين الأخيرين من القرن العشرين، حيث تقدّمت الدراسات النسوية تدريجيًّا نحو إنتاج مساراتٍ متنوّعةٍ للدول المختلفة في العالم والمنطقة، ودفع هذا الحراك المجتمع الدولي والعديد من المؤسسات النسوية في العالم إلى عقد المؤتمرات الدولية والأممية بغية تقنين وتشريع نتائجها على مستوى الدول، وهو ما أنتج سلّةً جديدةً من القوانين والتشريعات والمصطلحات المثقلة بقيمٍ وأفكارٍ وثقافاتٍ غربيةٍ جديدة، لتتحول بذلك إلى سلوكٍ وثقافةٍ يتكوّن سلوك الأفراد والمجتمعات على أساسها، ويُلحظ هنا أنّ الذي تغير ليس مجموعة تشريعاتٍ جزئيةٍ أو كلماتٍ ومصطلحاتٍ، وإنما تغيّرت مضامينُ ومعانٍ وقيمٌ وثقافةٌ وفكرٌ.

وقد تولّد من هذا المخاض مواثيقٌ وتشريعاتٌ حاميةٌ لحضورها وقوة انتشارها، وعليه فقد عبرّت

*ـ باحث في الفكر الإسلامي، وأستاذ في الحوزة العلمية، ورئيس تحرير مجلة الحياة الطيّبة التخصّصية، لبنان.

الأنثوية عن أطروحاتها بكلمات مثل: (Gender) بدلاً من رجل وامرأة (man& woman)، لوصف علاقة الجنسين أو كلمة شريك (partner) أو (Spose) بدلاً من الزوج، وكلمة (Feminism) للتعبير عن حركة النساء، و(Biological Father) للأب الشرعي، وتسمي أيّ تدخلٍ للوالدين في صالح أبنائهم وتربيتهم (Patriarchy)، وتسمي دعم المرأة (Empowerment)، وتسمي الطاعة الزوجية بعلاقة القوة (Power relation)، وتوسّع مفهوم الأسرة (Family) لتكون هناك أسرةٌ تقليديةٌ (Traditional) وأسرةٌ غيرُ تقليديةٍ، أو لا نمطيةٌ خاصةٌ بالشاذين جنسيًّا أو بمجموعاتٍ إباحيةٍ تعيش مع بعضها البعض.

إطلالةٌ على المصطلح

الجندر(Gender) كلمةٌ إنجليزيةٌ تنحدر من أصلٍ لاتينيٍّ، وتعني في الإطار اللغوي(Genus)، أي: (الجنس من حيثُ الذكورة والأنوثة)، ويترجم إلى مصطلحات عدة في اللغة العربية، منها: الجنس البيولوجي، الجنس الاجتماعي، النوع الاجتماعي[1] أو «الجنسوية»، وهو يشير إلى الخصائص النوعية وإلى الإقرار والقبول المتبادل لأدوار الرجل والمرأة داخل المجتمع، ويُستخدم للتعبير عن عملية دراسة العلاقة المتداخلة بين المرأة والرجل في المجتمع.

وقد بدأ مصطلح الجندر كمصطلح لغوي مجرّد، ثم تطوّر استخدامه إلى أنّ أصبح نظرية وأيديولوجية[2]، وتطوّر مصطلح الجندر على أنه: «يرجع إلى الخصائص المتعلّقة بالرجال والنساء والتي تتشكّل اجتماعياً مقابل الخصائص التي تتأسّس بيولوجياً مثل الإنجاب[3]. وقد كان الجندر مبنيًّا على أساس الجنس، ليتم تجاوز المصطلح في مرحلةٍ لاحقةٍ من استخدامه أبعد من حدود الترابط بين مصطلحي الجنس والجندر، وتمييزه عن كلمة الجنس، ليطلق على دور ومكانة كلٍّ من

[1]- يقصد بالنوع الاجتماعي (Gander) مجموعة من السلوكيات والمفاهيم مرتبطة بالإناث والذكور ينشئها وينشرها المجتمع، وأن كل المجتمعات الثقافية تحول الفروقات البيولوجية بين الإناث والذكور إلى مجموعة من المفاهيم حول التفرقة والنشاطات التي تعتبر ملائمة.

[2]- تعريف الجندر في وثيقة الأمم المتحدة: الباب الخامس، الفقرة 2، 15 تحدد أهداف الوثيقة كالتالي: «تدعيم الأسرة بشكل أفضل وتدعيم استقرارها مع الأخذ بعين الاعتبار تعدد أنماطها».

تعريف الجندر في الموسوعة البريطانية Gender Identity: هو شعور الإنسان بنفسه كذكر أو أنثى، ولكن هناك حالات لا يرتبط فيها شعور الإنسان بخصائصه العضوية، ولا يكون هناك توافق بين الصفات العضوية وهويته الجندرية. إن الهوية الجندرية ليست ثابتة بالولادة، بل تؤثر فيها العوامل النفسية والاجتماعية بتشكيل نواة الهوية الجندرية وتتغير، وتتوسع بتأثير العوامل الاجتماعية كلما نما الطفل.

تعريف الجندر في منظمة الصحة العالمية: هو المصطلح الذي يفيد استعماله وصف الخصائص التي يحملها الرجل والمرأة كصفات مركبة اجتماعية لا علاقة لها بالاختلافات العضوية.

[3]- Significance of Gender: Theory and reserach about Difference, Blackswell Publishers, 1997, pp 122 - 125.

الرجال والنساء الذي يتشكّل اجتماعيًّا، كلّ ذلك بهدف إزالة الفجوة النوعية بينهما.

وعلى هذا الأساس ترى الجندرية أنه يمكن تغيير بل وإلغاء الأدوار المنوطة بالرجل والمرأة، وكذلك الفروق بينهما من ثقافة المجتمع وأفكاره السائدة، بحيث يمكن للمرأة أن تقوم بأدوار الرجل، ويمكن للرجل أن يقوم بأدوار المرأة، وهذا يعني أن الجندرية تتنكّر لتأثير الفروق البيولوجية الفطرية في تحديد أدوار الرجال والنساء، فالجندر بناءٌ اجتماعيٌّ وثقافيٌّ أيضًا، وهو عمليةٌ تاريخيةٌ مستمرةٌ تدار في كل المؤسسات المجتمعية في كل يوم من الحياة؛ ووسائل الإعلام والمدارس، والأسر، والمحاكم..إلخ[1].

وبناءً عليه يتّخذ الجندر النسوي قاعدةً ينطلق منها، ألا وهي إلغاء كلّ الفروق الطبيعية أو المختصة بالأدوار الحياتية بين الرجال والنساء، ويدّعي بأن أيَّ اختلافٍ في الخصائص والأدوار، إنما هو من صنع المجتمع، وأن النوع الاجتماعي حقٌّ أساسيٌّ من حقوق الإنسان، والمجتمع وحده هو الذي يضمن أن كافة النساء والرجال يدركون ويستفيدون من هذا الحق.

الفيمينيزم وحركة تحرير المرأة

ثمة فرقٌ واضحٌ بين الدعوة إلى تحرير المرأة وإنصافها، والحركات التي تبنّت هذه الدعوة سواءً في البلاد الغربية أو الشرقية وبين النزعة الأنثوية المتطرّفة (Feminism) التي تبلورت في الغرب، والحركات التي تبنّت هذه النزعة المتطرّفة...، فأقصى ما طمحت إليه حركات تحرير المرأة، هو إنصافها... من الغبن الاجتماعي والتاريخي الذي لحق بها، والذي عانت منه أكثر مما عانى منه الرجال مع الحفاظ على فطرة التميّز بين الأنوثة والذكورة، وتمايز توزيع العمل وتكامله في الأسرة والمجتمع، على النحو الذي يحقّق مساواة الشقين المتكاملين بين الرجال والنساء...، دون إعلانٍ للحرب على الدين ذاته وسائر القيم الاجتماعية في هذا المجال، ولا سيما ما يرتبط بالحرب على الرجال. أما النزعة الأنثوية المتطرّفة (Feminism) أو الأنثوية الراديكالية فهي حركةٌ فكريةٌ سياسيةٌ اجتماعيةٌ متعدّدةُ الأفكار والتيارات، تسعى للتغيير الاجتماعي والثقافي وتغيير بناء العلاقات بين الجنسين وصولاً إلى المساواة المطلقة كهدفٍ استراتيجيٍّ، وتختلف نظرياتها وأهدافها وتحليلاتها تبعاً للمنطلقات المعرفية التي تتبناها، وتتسم أفكارها بالتطرّف والشذوذ، وتتبنى

[1]- نقلاً عن حمدي عبد الرحمن حسن، المشاركة السياسية للمرأة، خبرة الشمال الأفريقي، القاهرة، مركز دراسات المستقبل الأفريقي، 2001، ص 9.

صراع الجنسين وعداءهما، وتهدف إلى تقديم قراءاتٍ جديدة عن الدين واللغة والتاريخ والثقافة وعلاقات الجنسين[1].

دراسة قضايا المرأة من وجهة نظر إسلامية:

لقد تعدّدت الاتجاهات بين علماء المسلمين ومفكِّريهم من المدافعين عن المرأة وجوداً وإنسانية وحقوقاً... وقدّموا لنا العديد من الدراسات في قضايا المرأة. وبغضّ النظر عن النوايا والدوافع التي انطلقوا منها، فقد وقع الكثير منهم في العديد من الشبهات وأوقعوا المرأة نفسها في الكثير من الإشكالات والأزمات، ما انعكس سلباً على حياة المرأة الفردية والاجتماعيّة، وأدّى إلى تشويش المنظومة الحقوقيّة الخاصّة بها على مستوى التصوّرات والممارسة الاجتماعيّة. ويمُكن تقسيم هذه الاتجاهات إلى ثلاثة اتجاهاتٍ:

الاتجاه الأول: اتّجاه مقاضاة الفقه الإسلاميّ

نصّب بعض المفكّرين أنفسهم في موقع مقاضاة الفقه الإسلاميّ بشكلٍ عامٍّ وفقه المرأة بشكل خاصّ، فعمدوا إلى محاكمة نصوصه القاصرة – بنظرهم - عن إيفاء المرأة حقّها، حيث أفرط هؤلاء في نقد طريقة الاستدلال الفقهيّ المتعلّق بالمرأة وحقوقها وواجباتها، واعتبروا أنّ من المشكلات الأساسية التي يواجهها البحث الفقهيّ في قضايا المرأة التعرّضَ لمسائلها بشكلٍ مشتّتٍ، دون نظرةٍ كليّةٍ جامعة، أو حلقاتٍ متّصلة، ما أنتج – بنظرهم – فتاوَى متناقضةَ، أو غيرَ منسجمة على الأقلّ[2]، وظهرت آثاره في الواقع الاجتماعيّ وبالنظرة القاصرة إلى المرأة. ومن الواضح أنّ هذا الاتّجاه يعتمد في الكثير من مرتكزاته على الدراسات الغربية في العلوم الإنسانية التي أنتجت الكثير من النظريات والاتّجاهات والمدارس، وتحكّمت في مسارات المجتمعات ومفاصلها، وشكّلت المرجعية الفكرية للأنظمة الحقوقيّة المتعلّقة بقضايا المرأة وحقوقها.

ومن الواضح أنه قد غاب عن بال هؤلاء أنّنا لا نستطيع الاستناد إلى هذه الدراسات في تحديد مسار السلوك الإنسانيّ عند الفرد والمجتمع؛ لأنّنا لا نستطيع الالتزام بنتائج الدراسات الإنسانية أو الممارسات الاجتماعيّة الغربية بمعزلٍ عن القيم الأخلاقية والاجتماعيّة للمجتمع نفسه، هذا إضافةً

[1]- حلمي، كاميليا، رئيس اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل والدكتور مثنى أمين نادر الكردستاني - باحث دكتوراه في العقيدة والفلسفة، موقع اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل، الجنـــدر ... المنشأ - المدلول - الأثر. بتصرّف.

[2]- يراجع: مهريزي، مهدي، فقه المرأة (دراسات نقدية ومنطلقات التجديد المنهجي)، ص 34، ط 1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، 2008م.

إلى ما نلمسه من التقوقع والمحدودية في هذا النمط من البحث، والممارسة على جزئيات بعينها، ما يُفقد البحث العلميّ طابعه الموضوعيّ والشموليّ، خاصّة وأنّ العلوم الإنسانية كلّها تستظلّ - من وجهة النظر الإسلامية- بمظلّةٍ واحدةٍ وهي الشريعة، وتنبع من خلال وعاءٍ واحدٍ يحويها هو الإسلام، كما أنّ موضوعها واحد وهو الإنسان بصفاته النفسية والبدنية المعروفة.

أمام هذا الاضطراب الفكريّ في دراسة قضايا المرأة لا بدّ من لفت النظر إلى أنّ غاية البحث الفقهيّ الاجتهاديّ تكمن في استنباط الأحكام والقوانين التي تنظّم حياة المسلمين الفردية والاجتماعيّة، على قاعدة اشتراك المكلّفين في جميع الأحكام في أصل التكليف، عدا ما دلّ الدليل الخاصّ على تخصيصه بالرجل أو المرأة. وإنّ الذي ينظر نظرةً علميةً فاحصةً ـ بعد أن يخلع ثوب مقاضاة الدين أو المرأة ـ إلى الفقه الإسلاميّ يجد أنّه يتضمّن منظومةً من الأحكام في فقه المرأة تغطّي مستلزماتها الفردية والحياتية الفردية والعامة، وترسم المسار الطبيعيّ الذي حدّدته الشريعة للمرأة. ويمكن القول بعد حذف المشتركات أنّ هذه الأحكام تطغى على الأحكام الخاصّة بالرجل، ولا يوجد في هذا جنبة تفاضل لنوع على آخر، بل هي الحكمة من الخلق.

ولا بدّ من الإلفات - أيضًا - إلى أنّ منهج الاستنباط الفقهيّ يستند إلى ثابتةٍ رئيسةٍ وهي إقامة الحجّة على الحكم الشرعيّ، فإذا قامت الحجّة على عدم إمكانية تولّي المرأة للسلطة بمعنى الحاكمية والولاية مثلاً، فهذا لا يعدّ انتقاصاً لحقوقها ومكانتها وإنسانيتها، إنمّا يُضيء على الوظيفة الطبيعيّة التي يرتضيها الشارع لكلٍّ من الرجل والمرأة، انسجاماً مع عشرات الروايات والأحكام التفصيلية التي وجّهت المرأة لتكون في مركز الأمومة والعطف، بل إنّ أمومتها وعطفها من أحمز الأعمال وأفضلها، وهو الحجر الأساس لصلاح مستقبل المجتمع.

الاتجاه الثاني: الاتّجاه الإسقاطيّ

انطلق هؤلاء في دراساتهم من تبعيتهم للمنهج الذي أسّسه الغربيون في دراسة قضايا المرأة، فأغرقوا ساحة البحث بعشرات النظريات والأفكار الغربية التي تستند إلى نظرةٍ فلسفيةٍ خاصّة للوجود والحياة والإنسان. وبدأوا بدراسة النصوص الدينية والفتاوى الشرعيّة الخاصّة بالمرأة بالنقد تارة، والمقارنة والمقايسة أخرى، والسعي للاستدلال ثالثة... ما جعلهم يتوهّمون قصور النصوص دلالةً ومضموناً عن تلبية ومواكبة التشريعات والقوانين اللازمة التي تحتاجها المرأة في العالم المعاصر. عمل هؤلاء على إسقاط الأفكار الغربية الرنّانة والجميلة بمظهرها كالحرّية والمساواة وغيرها الكثير، وطرحها على واقع المرأة المسلمة اعتماداً على

مسلّماتٍ وممارساتٍ أنتجتها الدراسات والتشريعات الغربية، دون أدنى دراسةٍ إنسانيةٍ أو حقوقيةٍ متكاملةٍ وشاملةٍ، كما يتضح من تراكم المشكلات عندهم في هذا العصر.

وبنظرةٍ موجزةٍ إلى آثار الدراسات الحقوقيّة المتعلّقة بالمرأة عندهم نُدرك بوضوحٍ أنّه في ظلّ شعار تحرير المرأة سُحقت إنسانية المرأة، وعُطّل دورها الإنسانيّ الطبيعيّ ورسالتها المقدّسة في تشييد دعائم الأسرة، حيث دُفع بها إلى المصانع لتكدح يومها كلّه من أجل الحصول على لقمة العيش. واستُدرجت باسم الفن والمدنيّة إلى الرذيلة والفساد الخلقيّ. ومن الواضح خطورة وفساد مثل هذا المنهج على قضايا المرأة المسلمة، كونه يقصي قيم الدين ويسقط القيم الوضعية مكانها...

الاتجاه الثالث: اتّجاه التلفيق وأسلمة المعرفة

تعود جذور هذا الاتّجاه إلى ما اصطلح عليه بين المفكّرين المسلمين بـ «أسلمة المعرفة» التي تفترض أنّ العلوم والمعارف الإنسانية قائمةٌ وينتجها غير المسلمين، ما يستبطن إقراراً بأنّ العلوم والمعارف ليس لها جذور في التراث الإسلاميّ، أضف إلى أنّ «أسلمة المعرفة» تُحدّد السقف المعرفيّ الذي نطمح إليه، وهي لا تنطوي على رؤيةٍ استراتيجيةٍ يمكن أن تخدم مشروعاً علميًّا كبيراً كأسلمة العلوم، أو مشروع دراسة قضايا المرأة وفق الرؤية الإسلامية.

ولهذا نجد دعاة هذا الاتّجاه يعملون على التلفيق الإيجابيّ - بنظرهم - بين النتاج المعرفيّ الإنسانيّ، التربويّ والاجتماعيّ والسياسيّ... عند الغربيين وبين التشريعات والأفكار الإسلامية بإسقاط النصوص والأفكار والأحكام الإسلامية على ما توصّل إليه الغربيون من نتائج دراساتٍ وأبحاثٍ وتجاربَ ممّا طبّق في مجتمعاتهم ولاقى نجاحًا ظاهريًّا، ورواجاً بين الناس.

ولهذا عمد هؤلاء إلى محاولة نقل التجربة الغربية إلى العالم الإسلاميّ كأنّها تجربةٌ متعاليةٌ تصلح لأيّ مجتمعٍ آخرَ، دون وعيٍ منهم إلى أنّ نهضة الغرب العلمية قد وُلِدت من رحم تناقضاتها وصراعاتها وتدافعاتها الذاتية، وهذا أخطر ما في هذا الطرح، محاولين بذلك إيجاد نوعٍ من الانسجام بين الأحكام الشرعيّة الإسلامية والتشريعات الحقوقيّة الغربية من جهةٍ، والعمل على رفع النقص أو القصور عن بعض النصوص والتشريعات الإسلامية التي لا تتوافق مع تلك الأطروحات، من خلال محاولة الجمع بين صورة المرأة ووظيفتها التي يرسمها النصّ، وتلك التي تلائم المدنيّة الغربية مع مراعاة بعض الضوابط والقيم الإسلامية من جهة أخرى. وهذا ما أنتج صورةً جديدةً

للمرأة أقل ما يقال فيها أنّها لا تنسجم مع الصورة والمكانة التي أعطاها الإسلام للمرأة.

تقويم منطلقات الحركة النسائية في الغرب

إنّ النزعة التي ظهرت في المجتمع الغربي هي نزعةٌ تدعو إلى تحرير المرأة، ورفع الظلم عنها، ومساواتها بالرجل في مختلف أشكال المساواة، والعمل الجادّ على التحرّر من الكثير مما اعتبروه قيمًا وقوانينَ وأعرافًا تقيّد المرأة وتحدّ من حضورها الفاعل في الميادين كافة. ولكن لمّا كانت هذه النزعة انفعاليّةً وردّةَ فعلٍ على وضعٍ قائم، أودت بالمرأة إلى الوقوع في أسرٍ جديدٍ ولحق بها ظلمٌ من نوعٍ مختلفٍ. وحول هذه الحقيقة يقول الشهيد مرتضى مطهّري: «لقد تأخّرت المجتمعات الغربيّة في التفكير في حقوق المرأة، وأدّى هذا التأخّر إلى تغليب العواطف والمشاعر على العقل والعلم اللذين لم يُسمح لهما بإبداء رأيهما في هذا الصدد. وقد نجحت هذه الحركة في فتح بعض الأبواب، ولكن تسرّبت من هذه الأبواب التي فُتحت في وجه المرأة إلى المجتمع الإنسانيّ والمرأة على وجه التحديد، آلامٌ ومصائبُ ربّما كانت أسوأَ ممّا سبقها»[1].

والملاحظ هنا أن المرأة الغربية بدلاً من أن تحدَّد الطريق الذي ترغب في عبوره، أعلنت أنها تريد أن تمشي ـ بجانب الرجل ـ وغاب عنها أن المشي بجانب الرجل على حدّ المساواة مجرّد نظرية لا يمكن تحقيقها عمليًّا، وذلك لأن المساواة لا يمكن تحقيقها إلا إذا تشابهت الأهداف تشابهاً تاماً... والحياة لا تحتمل هذا التشابه، لأن كلّ نوعٍ يؤدّي مهمّةً تختلف عن الآخر، ويستمدّ بقاءه الطبيعي من هذه المهمة وحدها[2].

أضف إلى ذلك أنَّ الحركة النسويّة الّتي انطلقت في الغرب لم تكن بعيدةً عن التأثّر باليد الخفيّة للرجل الغربيّ الغنيّ الشهوانيّ. فقد كانت الحاجة إلى اليد العاملة الرخيصة سببًا مهمًّا من أسباب الدعوة إلى تحرير المرأة والاعتراف بملكيّتها لناتج عملها، مع أنها أُعطيت الوظائف الّتي لا تتناسب مع بنيتها التكوينيّة النفسيّة والجسديّة ما أدّى بالمرأة الّتي تورّطت بهذا النوع من الحريّة إلى رفع الصوت عالياً مناديةً بالندم. هذا من جهةٍ ومن جهةٍ أخرى، بدل أن تحرّر المرأة من قيود الرجل وأسره حُرّرت من قيود الأخلاق لتتحوّل إلى وسيلةٍ من وسائل إشباع شهوة الرجل. وقد أدّى هذا التحوّل إلى اهتزاز كيان الأسرة في المجتمعات الغربيّة. وما يدلّ على الشعور الغربيّ بهذا الخطر تحوّل الدفاع عن الأسرة وحمايتها إلى شعار من الشعارات الجماهيريّة. ومن هنا بدأنا نسمع

---

[1]- مطهّري، مرتضى، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص184.
[2]- النيْهوم، الصادق، الحديث عن المرأة والديانات، ص49، مكتبة الينهوم، سلسلة الدراسات(1).

أصواتاً غربيّةً عاليةً تدعو من جديدٍ إلى استعادة الحقوق الواقعيّة للمرأة، بهدف التخفيف من حدّة تلك الحركة العجولة الّتي أطاحت بكرامة المرأة وأخلاقها بعد أن أدّى الابتذال وسهولة نيل المرأة والحصول عليها إلى الزهد بها وعدم الرغبة فيها.

رؤية الإسلام إلى المرأة (المرأة قيميًّا وإناسيًّا)

1. الإسلام والحياة الاجتماعية:

الإسلام دين الإنسانيّة، ونظامه نظامٌ شاملٌ لجميع نواحي الحياة، يربط بعضها ببعضها الآخر ربطًا عضويًّا منطقيًّا، وينطلق من واقع الحياة الإنسانيّة وخصوصيّاته لمعالجة قضاياها بشتّى مستوياتها، وبما يتناسب مع تطلّعات الإنسان في هذه الحياة وسواها من مراحل الحياة الأخرى. والإنسان (المرأة والرجل) كائنٌ اجتماعيٌّ بالطبع، لا يستطيع أن يعيش بمعزلٍ عن الجماعة وهو يتلمّس في الجماعة إشباع حاجاته إلى الانتماء وحاجته إلى التقدير الاجتماعي والاحترام والمكانة الاجتماعية، ويتّضح الميل إلى الاجتماع وينشأ نتيجة تفاعل الفرد مع الآخرين في المجتمع على مستوياتٍ مختلفةٍ...، يضاف إلى هذا الميل تمثّل وتبنّي أهداف الجماعة واتجاهاتها ومعاييرها، وهنا نجدٍ أنّ الفردَ يرى الجماعة وكأنّها امتدادٌ لنفسه يسعى من أجل مصلحتها ويبذل كلّ جهده من أجل إعلاء مكانتها. ولهذا يسعى كلّ فردٍ إلى أن ينضم إلى جماعةٍ تلائمه من حيث ميوله وعواطفه وأهوائه ويجمع بينهم رباطٌ متينٌ، وهؤلاء الأفراد يشبهونه ويشاركونه في صفاته وعواطفه، يستجيبون بسهولةٍ لعواطفه. وهذا يختلف كثيراً عن تعميمات وتحكّم الحركة النسوية العالمية بشكلٍ عامٍّ والغربية بشكلٍ خاصٍّ، التي تعمل جادة لإدخال بل وهيمنة ثقافة الجندر في عموم تفاصيل حياة المرأة الفردية ولاجتماعية.

2. الاشتراك والمساواة بين الرجل والمرأة

المرأة والرجل في الرؤية الإسلاميّة صنفان من نوعٍ واحدٍ لا نوعان من جنسٍ واحدٍ، وعلى الرغم من الوحدة النوعيّة بينهما يتمتّع كلّ منهما بخصائصَ مميّزةٍ له عن الصنف الآخر. وربّما كانت هذه الخصائص المميّزة منشأً للاختلاف في الحقوق والأوضاع القانونيّة، دون أن يؤدّي هذا الاختلاف إلى التفاوت في الإنسانيّة أو القيمة.

فتكشف النصوص الإسلاميّة عامّةً والقرآن الكريم خاصّةً عن رؤيةٍ واضحةٍ إلى كلّ من الرجل والمرأة، مفادها اشتراكهما في الإنسانيّة وخصائصها ولوازمها، حيث إنّ الإنسان إنسانٌ بروحه لا

بجسده، وفي عالم الروح لا أنوثة ولا ذكورة، بل هما من عالم الجسد. وتتجلّى هذه الرؤية الموحّدة بين الرجل والمرأة في مواردَ عدَّةٍ في النصوص الدِّينيّة منها أنّ الرجل والمرأة متساويان من ناحية الخلق لجهة العلاقة بالمبدأ والهدف الّذي أُريد لكلّ منهما، ومن ناحية الماهية والحقيقة، ومن ناحية الاستعدادات والقابليات الذاتية للتكامل.

فمن ناحية المبدأ، يرتبط كلاهما بمبدأٍ واحدٍ وبالدرجة نفسها، وهذا ينطبق على الإنسان الأول آدم وحواء، كما ينطبق على ذريّتهما. فالقرآن يُصرّح بخلق المرأة والرجل من نفس واحدة[1]... وفي الموقف الإسلاميّ من ذرية آدم نلاحظ أنّه يجمع بين الرجل والمرأة في أحكامه عليهما وإخباره عن طريقة خلقهما، فيُخبرنا أنّه خلقهما من ماءٍ، ومن طينٍ لازبٍ، ومن نطفةٍ أمشاجٍ، وصلصالٍ من حمأٍ مسنونٍ، وصلصالٍ كالفخّار، ومن علقةٍ إلى غير ذلك دون أن يميّز بينهما في هذه الأحكام.

وأمَّا الهدف الّذي خُلقت المرأة من أجله، فهو عين الهدف الّذي خُلق الرجل من أجله. ووحدة الهدف هذه تنطبق على الهدف من الإنسان كإنسانٍ كما تنطبق على الهدف القريب المرتبط بكلا صنفي الإنسان أي الرجل والمرأة. ويؤكّد بعض آياتٍ القرآن الكريم هذه الحقيقة عندما يُقرّر أنَّ الله خلق الإنسان من أجل التكامل من خلال العبادة: ﴿وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [2]. كما تؤكّد بعض الآيات حقيقة التساوي بين الرجل والمرأة في سلوك طريق التكامل والعبوديّة، والابتلاء بالعذاب نتيجة الشطط عن هذا الصراط السويّ. وتؤكّد آياتٌ أخرى وحدة المصير والمآل بين المؤمنة والمؤمن، والكافر والكافرة، والصالح والصالحة والمشركة والمشرك[3]. ومن جهةٍ أخرى، أشار إلى وحدة الهدف القريب المراد من خلق الرجل بالنسبة للمرأة والعكس، حيث تُشير الآية إلى السكن المتبادل بين الرجل والمرأة[4]. فكما أنّ الرجل يسكن إلى المرأة، فهي كذلك تسكن إليه، فالآية إذاً تؤكّد أنَّ الحاجة متبادلةٌ وليس أحد الطرفين طفيليًّا بالقياس إلى الآخر.

في الاستعداد والقدرات: ومن لوازم وحدة الهدف من خلق الرجل والمرأة وجوب توفّرهما على استعداداتٍ متساويةٍ تسمح لهما بالترقّي في مدارج الكمال، دون أن يكون للرجولة أو الأنوثة ميّزةٌ

---

[1]- ﴿يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْها زَوْجَها...﴾ النساء: 1، ﴿هُوَ الَّذي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْها زَوْجَها لِيَسْكُنَ إِلَيْها﴾ الأعراف: 189.

[2]- الذاريات: 56.

[3]- النساء: 124؛ التوبة: 72؛ الأحزاب: 35؛ الفتح: 5و6؛ الحديد: 1و12؛ يس،: 56؛ المؤمنون: 8؛ البقرة: 221.

[4]- ﴿هُوَ الَّذي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْها زَوْجَها﴾ الأعراف: 189؛ ﴿وَمِنْ آياتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْواجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْها وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ في ذلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ الروم: 21.

على هذا الصعيد، فكلاهما يتوفّر على نفخة من روح الله[1]، وكلاهما مخلوقٌ في أحسن تقويم[2]، وكلاهما مزوّدٌ بالسمع والبصر وغيرهما من وسائط الإدراك واكتساب العلم[3]، وكلاهما مفطورٌ على الدِّين الحنيف[4]، وكلاهما عُرِضت عليه الأمانة الإلهيَّة وتحمّلها[5]، وهما في الضمير الأخلاقيّ سواء[6]. كما أنّ الله سخّر للإنسان رجلاً وامرأةً ما خلقه من شمسٍ وقمرٍ وليلٍ ونهار.[7] ويتمتّع كلاهما بالتعليم الإلهي[8] وقد حظيا بنعمة البيان دون أن يشير الله سبحانه إلى تفاوتٍ بينهما في أصل هذه الموهبة[9]. وأخيراً عندما بعث الله أنبياءه ورسله إلى البشر لم يميّز بين الرجل والمرأة في توجيه الرسالة والخطاب الإلهيّ إليهما[10].

في معيقات التكامل: كما يشترك الرجل والمرأة في سبيل التكامل، كذلك يشتركان في معيقات التكامل؛ فهذا هو القرآن الكريم يُشير إلى النفس الأمّارة بالسوء[11] بوصفها مُفسدةً لسبيل التكامل، كما يصف الشيطان بأنّه عدوّ للإنسان[12]، دون أن يشير إلى الاختلاف بين الرجل والمرأة في هذين المُعيقين.

3. التساوي في القيمة بين الرجل والمرأة:

ويترتّب على ما تقدّم كلّه أن تكون قيمة الرجل المتحلّي بالقيم الأخلاقيّة مساويةً لقيمة المرأة المتحلّية بالفضائل عينها، والعكس صحيحٌ أيضًا، ونحن هنا نتحدّث عن القيمة المكتسبة من خلال اكتساب الفضائل واجتناب الرذائل. فالمرأة لا تقصر عن الرجل في السبق إلى الإيمان والعمل الصالح والتقوى والهجرة والعلم. كما أنّها لا تهوي أكثر من الرجل ولا تنحطّ قيمتها عنه إذا تورّطت مثله في الكفر والشرك والنفاق. ويكفي عموم بعض الآيات وإطلاق بعضها الآخر لإثبات هذا المدّعى. ولكنّ الله سبحانه ربمّا أراد رفع أيّ لبسٍ أو إبهامٍ فصرّح من خلال ذكر صيغة التذكير

[1]- ﴿فَإِذا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فيه مِنْ رُوحي فَقَعُوا لَهُ ساجدينَ﴾ الحجر: 29؛ وسورة ص: 72.
[2]- ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ في أَحْسَنِ تَقْويم﴾ التين: 4.
[3]- ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُون﴾ النحل: 78.
[4]- ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها﴾ الروم: 30.
[5]- ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ عَلَى السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَها وَأَشْفَقْنَ مِنْها وَحَمَلَهَا الْإِنْسانُ إِنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾ الأحزاب: 72.
[6]- ﴿وَنَفْسٍ وَما سَوَّاها (7) فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَتَقْواها﴾ الشمس: 7و8.
[7]- الجاثية: 13؛ إبراهيم: 33.
[8]- البقرة: 239؛ الأنعام: 91؛ العلق: 4 و5.
[9]- الرحمن: 1-3.
[10]- يُستفاد هذا المعنى من توجيه الخطاب إلى الإنسان دون تقييده بالرجل والمرأة.
[11]- ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا ما رَحِمَ رَبِّي﴾ يوسف: 53؛ فاطر: 6؛ الزخرف: 62.
[12]- ﴿إِنَّ الشَّيْطانَ لِلْإِنْسانِ عَدُوٌّ مُبينٌ﴾ يوسف: 5.

والتأنيث أثناء بيانه لهذه الحقيقة البيّنة[1]، كما ذكر إلى جانب بعض نماذج الخير والشّر بين الرجال، بعض نماذج الخير والشرّ بين النساء أيضًا، مثل: آدم وحوّاء، إبراهيم عليه السلام وسارة، أمّ النبيّ يحيى زوج زكريا، مريم زوج عمران، مريم أمّ النبيّ عيسى عليه السلام، موسى وأمه وأخته، آسية زوج فرعون، ابنتي شعيب عليه السلام، بلقيس ملكة سبأ، وذكر من السيّئات امرأة نوح، وامرأة لوط، وزوج أبي لهب. بل جعل آسية زوج فرعون مثالاً يُحتذى للذين آمنوا[2] كما أنّه ضرب مثلاً للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط[3]. وهذه الأمثلة كما تكشف عن قابليّة المرأة والرجل للتكامل والانحطاط، تكشف أيضًا عن استقلال المرأة وتمتّعها بشخصيّةٍ صالحةٍ لتكون نموذجاً للتقوى والكفر في آنٍ واحدٍ.

4. الحكمة في تمايز المرأة عن الرجل

إنّ اختلاف الرجل والمرأة في بعض الخصوصيّات الجسديّة والعاطفية حقيقةٌ واضحةٌ لا يمكن إنكارها أو تجاهلها. واستغلال الرجل لهذه الاختلافات لا يبرّر إنكارها. بل إنّ معرفة هذه الفوارق والتعامل معها بحكمة هو الضامن الأهمّ لتنظيم العلاقة بين الطرفين على أسسٍ واضحةٍ محكومة بضوابط العدالة. وصفوة القول أنّ تمايز الرجل عن المرأة هو تنويعٌ حكيمٌ هادفٌ لا تمييزٌ ظالمٌ يحابي أحدَ الجنسين على حساب الآخر، ولا يترتّب على هذا التمايز أيّ أثرٍ قيميٍّ أو أخلاقيّ.

فإن «هذه الفوارق لا علاقة لها بكون الرجل أو المرأة جنسًا أفضلَ والثاني جنسًا أدنى وأحقرَ وأنقصَ، فإنَّ لقانون الخلقة قصدًا آخرَ في ذلك، فالله سبحانه أوجد هذه الفوارق من أجل توثيق العلاقات العائليّة بين الرجل والمرأة، وتقوية أساس الوحدة بينهما. أوجد هذه الفوارق من أجل أن يوزّع المسؤوليّات بينهما ويُحدّد الحقوق والواجبات لكلٍّ منهما على صعيد الأسرة وغيرها. وإنّ الهدف من الاختلاف بين الرجل والمرأة يُشبه إلى حدٍّ بعيدٍ الهدف من اختلاف أعضاء الجسد الواحد، فحين عيّن موقع كلٍّ من العين والأذن واليد والعمود الفقري... لم يُكن يُفضِّل عضوًا على عضوٍ أو يُحبّ عضوًا أكثرَ من الآخر»[4].

[1]- كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمينَ وَالْمُسْلِمات وَالْمُؤْمِنينَ وَالْمُؤْمِنات وَالْقانِتينَ وَالْقانِتات وَالصَّادِقينَ وَالصَّادِقات وَالصَّابِرينَ وَالصَّابِرات وَالْخاشِعينَ وَالْخاشِعات وَالْمُتَصَدِّقينَ وَالْمُتَصَدِّقات وَالصَّائِمينَ وَالصَّائِماتِ وَالْحافِظينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحافِظاتِ وَالذَّاكِرينَ اللَّهَ كَثيراً وَالذَّاكِرات أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْراً عَظيماً﴾ الأحزاب: 35.

[2]- ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً لِلَّذينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قالَتْ رَبِّ ابْنِ لي عِنْدَكَ بَيْتاً فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّني مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِه وَنَجِّني مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمينَ وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرانَ الَّتي أَحْصَنَتْ فَرْجَها فَنَفَخْنا فيهِ مِنْ رُوحِنا وَصَدَّقَتْ بِكَلِماتِ رَبِّها وَكُتُبِه وَكانَتْ مِنَ الْقانِتينَ﴾ التحريم: 11و12.

[3]- ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً لِلَّذينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كانَتا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبادِنا صالِحَيْنِ فَخانَتاهُما فَلَمْ يُغْنِيا عَنْهُما مِنَ اللَّهِ شَيْئاً وَقيلَ ادْخُلاَ النَّارَ مَعَ الدَّاخِلينَ﴾ التحريم: 10.

[4]- مطهري، مرتضى، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص 145 – 146، مؤسسة الإعلام الإسلاميّ، بيروت، 1985.

5. وجوه الاختلاف بين الرجل والمرأة

وعلى ضوء ما أسلفنا نعرض أبرز وجوه الاختلاف بين المرأة والرجل ضمن البنود الآتية:

أ. التمايز الجسديّ: يختلف دور الرجل عن المرأة في مسألة التناسل حيث تحضن الأمّ جنينها مدّة تسعة أشهر. ويحتاج هذا الأمر إلى اختلاف أجهزة الأمّ عن أجهزة الأب ودورها عن دوره. وبعد الحمل والولادة يحتاج الطفل الوليد إلى الغذاء فجهّز الله بحكمته الأمّ بوسائل تغذيته. وبعد هذين العنصرين المميّزين للمرأة عن الرجل يبدو الاختلاف في بنية الجسد واحدًا من وجوه التمايز بين الجنسين «فجسد الرجل وأعضاؤه أضخم من جسد المرأة وأعضائها، والرجل غالباً أطولُ من المرأة، ويمتاز بخشونة صوته وهي بنعومته وتنمو المرأة أسرع من الرجل. وتصل المرأة إلى البلوغ قبل الرجل وتتوقّف عن الإنجاب قبله، وهي أكثر منه مقاومة للأمراض، وتتميّز الأنثى عن الذكر في سبقها له في القدرة على التكلّم في مرحلة الطفولة، ودماغ الرجل أكبر من دماغ المرأة نسبيًّا، وإذا قيس دماغ المرأة إلى سائر أعضاء جسدها فهو أكبر من دماغ الرجل، ورئتا الرجل أكبر من رئتي المرأة، وتتفوّق المرأة على الرجل في سرعة دقّات قلبها»[1].

ب. الخصائص الروحيّة والعاطفيّة:

تختلف عواطف الرجل والمرأة كمًّا وكيفًا، والمقصود من التمايز الكمّي اشتراك الرجل والمرأة في مجموعة من العواطف الإنسانيّة، وتمايزهما في مقدار هذه العواطف عندما نُقارن بينهما، وذلك كالاختلاف في درجة التعقّل والحزم والتروّي وأمثالها وكالاختلاف في الحنان وعاطفة الحبّ وما شابه. فالرجل غالبًا، لا دائمًا، متروٍّ أكثر من المرأة، وهي تملك عواطفَ جيّاشةً أكثر ممّا يتوفّر هو عليه. ونذكّر بما أشرنا إليه قبل قليل، وهو أنّ هذا الاختلاف تابع للحكمة الإلهيَّة، فلولا هذا التمايز العاطفيّ بين الرجل والمرأة لما قامت للأسرة قائمةٌ. وكيف تستقرّ الأسرة دون عاطفة الأمّ الجيّاشة الّتي تفدي ابنها بروحها؟! أو تستقرّ الأسرة دون تروّي الرجل وتردّده قبل الإقدام على اتّخاذ قرار يتعلّق بأسرته؟

والمقصود من التمايز الكيفيّ هو الخصائص المرتبطة بالمرأة بما هي امرأةٌ وبالرجل بما هو رجلٌ، فقد زوّد الله كلًّا منهما بعواطف تختلف في نوعها وكيفيّتها عن العواطف الّتي زوّد بها الآخر. ومن أبرز أمثلة ذلك اختلاف كلٍّ من الرجل والمرأة في نظرته إلى الآخر، فالرجل بطبيعته في علاقته مع المرأة منجذبٌ إليها وهي جاذبةٌ، وهي تطلب الحماية وترغب في اللجوء إلى رجلٍ وهو بطبعه يميل إلى الحماية والاحتضان. وقد زوّدهما الله بالخصائص الجسديّة الّتي تتناسب مع هذه الخصائص العاطفيّة.

---

[1]- مطهري، مرتضى، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص173.

6. منابع الاختلافات الحقوقيّة بين الرجل والمرأة

يُعلم ممّا تقدّم أنّ اشتراك المرأة والرجل في الهويّة والمقام والمنزلة بل والأصول القانونيّة الكليّة، لا يمنع من اختلاف التفاصيل المرتبطة بكلٍّ منهما. ويحتاج تبرير هذه الفوارق إلى بيان نقاطٍ نُدرجها في ما يأتي:

يقضي اشتراك الرجل والمرأة في الهويّة والطبيعة اشتراكهما في الحقوق والتكاليف. ومن هنا، فإنَّ اختلاف بعض الحقوق أو التكاليف لا بدّ من أن يكون استثناءً وعلى خلاف القاعدة الأصليّة.

هذه الحقوق والتكاليف المختلفة ليس لها بعدٌ قيميٌّ، ولا تؤدّي بأيّ وجهٍ إلى رفعة المرأة أو الرجل أو دناءة مقامهما، ولا تؤدّي بالتالي إلى تقسيم النوع الإنسانيّ إلى مرتبتين.

إنّ أكثر هذه الاختلافات الحقوقيّة والقانونيّة ينشأ نتيجة طروء عناوين خاصّةٍ على الرجل أو المرأة جرّاء موقعهما الّذي يأخذانه داخل الأسرة، ومن هذه العناوين: أب، أمّ، زوج وزوجة، أخ وأخت، عمّ وعمّة، وهكذا... وليست هذه الاختلافات مترتّبةً على عنوان الرجولة أو الأنوثة. وما يؤكّد هذا المدّعى هو أنَّ اختلاف الرجل والمرأة في الحقوق ميدانه ساحة الأسرة. هذا ولا ينفي وجود بعض الاختلافات الجزئيّة المترتّبة على عنوان الرجولة والأنوثة.

ينشأ أكثر الأسئلة والاعتراضات على حقوق المرأة في الإسلام من النظرة الجزئيّة، وإلّا فإنَّ النظر إلى نظام حقوق المرأة إلى جانب الأنظمة الأخرى ذات البعد الاجتماعيّ والسياسيّ والأخلاقيّ.... سوف يساعد على تقديم الجواب عن الأسئلة المثارة.

في البحث عن نظام حقوق المرأة في الإسلام لا بدّ من الالتفات إلى نقاطٍ رئيسةٍ ثلاثٍ، هي:

- إنّ الهدف من القوانين المرتبطة بالمرأة، كما سائر القوانين، هو الأخذ بيد الإنسان للوصول إلى السعادة والقرب من الله تعالى. وهذا ما يبرّر اهتمام الإسلام بعفّة المرأة وطهارتها. ومن هذا الاهتمام ينشأ الاختلاف في بعض الحقوق والتكاليف.

- يهتمّ الإسلام بشكلٍ واسعٍ بالأسرة، حيث إنّها المهد الّذي يحتضن حياة الإنسان في مرحلة طفولته، وفيها يكتسب أهمّ العناصر المكوّنة لهويّته وشخصيّته. وقد نظّم الإسلام رؤيته الحقوقيّة والقانونيّة على ضوء هذا الاهتمام ما أدّى في بعض الأحيان إلى شيءٍ من الاختلاف بين الرجل والمرأة في بعض التفاصيل القانونيّة.

- إنّ الاختلاف المشار إليه بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات يستند إلى منهجٍ واقعيٍّ حكيمٍ، ولا يستند إلى التحكّم والظلم أو التمييز. وبعبارةٍ أوضح: إنَّ الاختلاف بين الرجل والمرأة

يُعطي كلاًّ منهما دوراً خاصّاً به في المجتمع وموقعاً كذلك. ومن الطبيعيّ أن تترتّب على الأدوار المختلفة حقوقٌ وواجباتٌ مختلفةٌ. فكما أنّ اختلاف القوانين يكون ظلماً مع وحدة الواقع، كذلك وحدة القوانين مع اختلاف المواقع. والإسلام يُعارض الظلم بكلا نوعيه. ومن هنا فإنّه في العناصر المشتركة قد شرّع للرجل والمرأة أحكاماً متطابقةً، وميّز بينهما في جهات الاختلاف.

فلسفة اختلاف الموقع والدور الاجتماعيّ

ويبقى بعض الأسئلة الجديرة بالبحث مثل: ما هي الاختلافات الطبيعيّة الّتي يجب أن يترتّب عليها اختلاف الموقع والدور الاجتماعيّ وبالتّالي اختلاف الحقوق والقوانين؟ أو كيف يترتّب التمييز القانونيّ والحقوقيّ على الاختلاف الطبيعيّ؟ ويمكن الإجابة عنها باختصارٍ كالآتي:

1. هذان سؤلان، وغيرهما، يكشفان، بعد الاعتراف بأصل الاختلاف، عن الحاجة الإنسانيّة العميقة إلى مصدرٍ تشريعيٍّ غير إنسانيٍّ وهو الله سبحانه عن طريق الوحي والأنبياء، فإنَّ الإنسان قد يعلم بوجود اختلافٍ في الدور بين الرجل والمرأة، ولكنّه لا يدرك ما يناسبه، لو تُرك له اختيار القوانين المناسبة لموقع كلٍّ من الرجل والمرأة. ومن هنا، فإنّنا سوف نتواضع إلى أقصى حدود التواضع ونُقرّ بأنّ اختلاف موقع الرجل والمرأة لا بدّ من أن يؤدّي إلى اختلافٍ حقوقيٍّ وقانونيٍّ بينهما دون أن ندّعي القدرة على معرفة سائر التفاصيل أو القدرة على اكتشاف الجزئيّات أو تبريرها جميعاً. ونشير إلى أنّه يُشترط في تأثير الاختلافات الطبيعيّة على مستوى القانون، أن تكون هذه الاختلافات دائمةً وعامّةً وثابتةً.

2. على ضوء ما تقدّم يتّضح سرّ اجتماع أكثر نقاط التمايز القانونيّ والحقوقيّ بين الرجل والمرأة في البيئة الأسريّة، وذلك أنّ الرجل كما المرأة يأخذ كلٌّ منهما موقعاً خاصّاً في الأسرة يُميّزه عن موقع الآخر ولا يمكن أن يحلّ محلّه بأيّ وجهٍ من الوجوه. وربمّا يُفسّر هذا الأمر النهي الإلهيّ عن تمنّي الرجل ما فضّل الله به المرأة والعكس[1].

3. الملازمة والترابط بين الحقوق والواجبات، وبين الحرمان والإعفاء من جهةٍ أخرى، أي: أنّ من يُعطى حقًّا -رجلاً كان أو امرأةً- لا بدّ من أن يُطالب بتكليفٍ بإزائه، كما أنّ التكليف يولّد حقًّا كذلك، ولا ينبغي توهّم الانفصال بينهما؛ بحيث يكون لشخصٍ مّا حقوقٌ لا تُقابَل بواجبات، فالتمكين حقٌّ للرجل وواجبٌ على المرأة، وفي مقابل هذا الأمر نُلاحظ أنّ النفقة حقّ للمرأة وواجبٌ على الزوج.

[1]- ﴿وَلا تَتَمَنَّوْا ما فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلى بَعْضٍ لِلرِّجالِ نَصيبٌ مِماَّ اكْتَسَبُوا وَلِلنِّساءِ نَصيبٌ مِماَّ اكْتَسَبْنَ وَسْئَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَليماً﴾ النساء: 32.

وإنّ الحرمان من الحقّ يقابله الإعفاء من الواجبات الّتي كان لا بدّ من ثبوتها على تقدير ثبوت الحقّ. والالتفات إلى هذه النقطة الجوهريّة سوف يُزيل توهّم الظلم والتمييز بين الرجل والمرأة، تعالى الله عن ذلك. وهذا التوازن بين الحقوق والواجبات هو أحد مظاهر الحكمة والعدالة الإلهيَّة. وقد عبرّ القرآن الكريم عن هذه الحقيقة بأخصر العبارات وأبلغها؛ حيث قال: ﴿**وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ**﴾[1].

الفعالية الاجتماعية للمرأة بنظر الإسلام

تُطرح الكثير من التساءلات حول قضية عمل المرأة وحضورها الاجتماعي الفاعل، اعتمادًا على أن الدين قد حفظ لها قُوتها وحاجاتها المادية، وأنه لم يشأ أن يجعل من المرأة كائناً محتاجاً، ففرض على الرجال تأمين نفقاتها وأسرتها، ليكون بذلك قد وضع عنها عبئًا ثقيلاً، وتبعًا لهذا المنطق يصبح موضوع عمل المرأة مسألةً اختياريةً محضةً، والواضح أن هذه النظرة الضيّقة، لا تستند على رؤية موضوعية ومتكاملة إلى وظيفة المرأة في الحياة كشريكٍ للرجل تتناصف معه إدارة المجتمع، وتؤدّي دورًا كبيراً في تشييد أركانه.

والصحيح هنا، أنه يجب النظر إلى قضية فاعلية المرأة في المجتمع وفي مختلف الوظائف والمواقع على أنها تشكّل بُعداً خاصاً من أبعاد الحضور الاجتماعي الفاعل لها، وأداءً طبيعياً لدورها ووظيفتها العامّة في الحياة، وهي لا تنطلق بالضرورة من السعي لتأمين الحاجات المادية فحسب، بل إن دوافع المرأة نحو العمل كثيرةٌ ومتعدّدةٌ، كالحاجة إليها في وظائف يجب أن يؤدّيها خصوص المرأة في المجتمع الإسلامي، أو أداء الوظيفة الطبيعية للمرأة في ما يخصّ النساء، بل حتى لو كان عملها من باب تحقيق الطموح والذات فهو من الأمور الراجحة والمقبولة والضرورية، لأن المرأة بهذا تعيش الأمل الذي يعطيها الثقة بالنفس، والمثابرة والقوّة في حضورها الإيجابي في المجتمع، ما ينعكس استقراراً على الشخصية، وعلى مجتمعها الخاص والصغير المتمثّل بالزوج والأسرة، بل قد يكون محرّكاً للإبداع عند المرأة في مجالات عملها المختلفة كما أثبتت التجربة.

خاتمة

- إنّ قضية موقع المرأة في المجتمع ودورها وحقوقها قد خضعت لتجاذبات حادّة في القرون الأخيرة، وخلص الغرب إلى تصوّر خاصٍّ لهذا الموضوع، واختار لنفسه طريقاً محدّدًا وشاملاً نسبيًّا على هذا الصعيد، وذلك على الرُّغم ممّا مرّ به هذا الموضوع من مراحل وخلافات وما

[1]- البقرة: 228.

دخله من إرهاصات ومخاضات. لكنّ القرن العشرين كان بمثابة نوع من اكتمال الصورة – غربياً - لهذه الإشكالية التي بلغت الغاية في التعقيد. لكن القرن العشرين نفسه كان، على صعيد العالم الإسلاميّ، مختلفاً جداً، ذلك أنّه شكّل قرن تفجّر الجدل حول هذه المقولة الشائكة، وخُلقت نتيجة ذلك اتّجاهاتٌ وآراءٌ ومدارسُ كثيرةٌ ومتنوّعةٌ، بلغت درجة التباين الحادّ.

- بغضّ النظر عن الفلسفة التي قامت على أساسها الحركة النسوية (الجندر)، وعن الغاية والأهداف التي رسمتها لنفسها، فإنّها حقّقت تغييرًا اجتماعيًّا واضحًا وقويًّا في قيم المجتمعات والشعوب وثقافاتها، إذ لم يكتف دعاة هذه الحركة بتياراتها وألوانها المتعدّدة في كل العالم بطرح النظريات والصدح بالشعارات ومواجهة أفكار الآخر الدينية وغير الدينية. بل تمكّن هؤلاء من خلال المؤتمرات الدولية والتغلغل في المؤسسات التربوية والإعلامية وغيرها من الحضور بفاعلية في المحافل الأممية، والتحرك لسن الشرع الدولية، وتعديل الكثير من قوانين الدول بما ينسجم مع ثقافة الجندر وتطلّعاته، ولم يقتصر ذلك على قوانين الأحوال الشخصية والعمل والتعليم ونحوها...، بل سرى إلى تفاصيل وجزئيات الحياة والإدارة، كالكتابة على تذاكر الطيران وغيرها من الوثائق الرسمية كلمة الجندر بدل الجنس للإشارة إلى الذكورة أو الأنوثة.

- من أخطر الآثار الناشئة عن الجندر، والتي انعكست على حياة المجتمعات الغربية أولاً وبدأت بالتسلّل إلى مجتمعاتنا المحافظة ثانياً، ما يرتبط بحرف دور المرأة في تشكيل الأسرة الطبيعية المنسجمة مع فطرة الإنسان وخلقه، وتربيتها، وتحصينها من الرذائل، عن مساره الفطري، ففُتحت العلاقات بين الذكر والأنثى وأصبح الإنجاب خارج إطار الأسرة أمرًا طبيعيًّا ومشرّعًا، بل وفُتح الباب القانوني للعلاقات المثلية (الزواج المثلي) الذي يلغي كليّاً فكرة الأسرة...، وفي الواقع إنهم قتلوا الروح في البناء والروابط الأسرية التي تشكّل المرأة (الزوجة والأم) ركنه الأهم والأساس.

- لم يعد من حجة ولا مبرّر للمفكّرين والمثقفين المسلمين على اختلاف مذاهبهم ومواقعهم، بالتلهّي بقضايا المرأة المسلمة من الناحية الفكرية والحقوقية وغيرهما مما شغل بال المسلمين لعقود من الزمن، وأغفلهم عن الأفكار والثقافات الكثيرة الوافدة إلى مجتمعاتنا ومؤسساتنا تحت عناوين مدنية برّاقة، ولكن تعود إلى مرجعيّةٍ واحدةٍ وهي الجندر.

- بناءً على رؤيتنا الإسلامية، إننا نرى أنّ المرأة قلب المجتمع، ومركز حياته وبقائه، فكما أنّ القلب في الجسم البشريّ مركزُ حياةٍ، وديمومةُ بقاءٍ واستمرار، كذلك المرأة قلب المجتمع، فإذا صلحت صلح المجتمع، وإذا فسدت فسد المجتمع. والمرأة تُمثِّل نصف المجتمع من الناحية العددية، وتلد وتربيّ النصف الآخر منه، فتكون بمثابة كلّ المجتمع ومدرسةً تربويةً له، وتعكس

عنوان حضارته، وقوّته ومقدار تقدُّمه ورفعته، وكذلك إذا فسدت المرأة تكون مصدر فساد المجتمع وضياعه. وقد عبر أحد عظماء هذا الزمان عن ذلك قائلاً: «المرأة هي رمز تحقّق آمال البشرية، وهي المربّية للنساء والرجال العظام، فمن أحضان المرأة يتسامى الرجل، وحضن المرأة هو الموضع الذي يتربّى فيه النساء العظام والرجال»[1] .

- لقد اضطرب المعيار الاجتماعيّ في تقييم المرأة وتحديد منزلتها الاجتماعيّة في عصور الجاهلية القديمة أو الحديثة؛ أمّا الدِّين الإسلاميّ فقد لحظ في تشريعاته المرأة وأعطاها حقوقها كافةً، فقد حفظ الحقوق المعنوية والمادّية للمرأة، وساواها في الحقوق مع الرجل بما ينسجم مع طبيعتها وتكوينها كأنثى. وترتبط فلسفة هذه التشريعات في الدِّين الإسلاميّ بقضية إنصاف المرأة كإنسانٍ ذي تكوينٍ جسديٍّ ونفسيٍّ يختلف عن الرجل، وبالتّالي فإنّ الإنصاف والرحمة يقتضيان وجود نوعٍ من التفاوت والتمايز في التشريعات على مستوى الحقوق والواجبات بين المرأة والرجل، وهو ما يُحقّق للمرأة شأنها المتعالي والرفيع، «كإنسان» لا كـ«رجل»، إذ الرجولة ليست من لوازم إنسانية المرأة.

- لعلّ من أبرز الإشكالات التي عانت منها الاتّجاهات الفكرية الإسلامية هي مرجعية الغربيّ، أي أنّ فريقًا كان يرى الأمثولة في الأنموذج الغربيّ، فكانت الرؤى والقراءات تُصاحب هذه الأمثولة على الدوام أو غالبًا، لكنّ فريقًا آخر كان يتموضع في مكانه، والمرجعية العكسية التي تدفعه إلى هذا التموضع هي الغرب نفسه. لكنّ المفكّر الإسلاميّ الذي يريد تقديم صياغةٍ حقوقيةٍ وقيميةٍ متكاملةٍ لموضوع المرأة لا يحقّ له من ناحيةٍ منهجيةٍ ومعرفيةٍ أن يتماهى والغربيّ في مشروعه، حتّى لو كان مشروعه من أسلم المشروعات، وهو أمرٌ، مع الاعتراف بعولمة بعض فروع الثقافة اليوم، يؤول في ما يؤول إليه، إلى إلغاء أو تشويه الخصوصيات الفكرية والثقافية للحضارات والأمم.

[1]- روح الله الموسوي الخمينيقدس سره**، صحيفة الإمام، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، 1430هـ - 2009م، ط1، ج7، ص 341.**

الفلسفة النسويّة

رؤية نقديّة من منظور الفكر الإسلامي

سلوى نصرة[*]

تتحدّث الباحثة المصرية سلوى نصرة عن موقعيّة المرأة في الإسلام من خلال نظرة بعض علمائه وفهمهم للنصوص الدينية، كما تربط بين النظرة اللاهوتية والسيرورة التاريخية التي أحاطت بالمرأة في الغرب ثم اتخذت مساراً واسعاً من الجدل حول مكانتها في بناء الحضارة الحديثة. في المقابل تقرِّر الباحثة أن الفكر النسوي الغربي لا محل له في الشريعة الإسلامية؛ لأنه يدعو أولاً إلى تفكيك الأسرة، وثانياً إلى الصراع بين الجنسين، وثالثاً إلى المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة، بل إلى تفوّق جنس الأنثى وما يستتبع ذلك من خللٍ في الحياة الإنسانية.

المحرّر

الإنسان مخلوق الله المختار وخليفته في إعمار الأرض، وهذه المكانة الخاصة يتمتع بها كلّ إنسان، ذكراً كان أم أنثى، باعتبار أنّ حق الكرامة منصوصٌ عليه في القرآن لكلّ بني آدم. إن العصر الإسلامي الأول شهد نقلةً كبرى في وضع المرأة، وحرّرها من آثار الجاهلية التي حقّرت من شأنها.

وقد كان الإمام محمد عبده[1] (1266-1323هـ / 1849-1905م) منشغلاً بمسائل المرأة، وفي عام (1881م) بدأ يُمهِّد للإصلاحات التعليمية والاجتماعية التي تخص المجتمع والمرأة باعتبارها نصف المجتمع، فكتب الإمام في موضوع الزواج في مجلة الوقائع المصرية التي كان يرأس تحريرها في (7 مارس 1881م) بعنوان (حاجة الإنسان إلى الزواج).

ويتضح رأي الإمام في الموقف الإسلامي الحقيقي من قضايا الأسرة وعلاقات الرجل بالمرأة،

* ـ باحثةٌ وأستاذة في الفلسفة الإسلامية، جامعة عين شمس، جمهورية مصر العربية.

[1]- الشيخ محمد عبده هو محمد عبده بن حسن خير الله من آل تركمان، من قرية محلة نصر بمركز شبراخيت من أعمال مديرية البحيرة في أسرة تعتز بكثرة رجالها ونسبتها. مولده: ولد الإمام في شترا (من قرى الغربية بمصر). (أنظر: خير الدين الزركلي - الأعلام - ج6ـ دار العلم للملايين - ط9-1990م- ص252).

فلقد قدمه في آثاره الفكرية التي عرض فيها - إجمالاً أو تفصيلاً- لموقف الشريعة من هذه القضايا الثلاث:

أولاً: علاقة الرجل بالمرأة، وطبيعة الرابطة الزوجية، وموضوع المساواة بين الجنسين.

ثانياً: موقف الشريعة من الطلاق، وخاصة تقييد حقّ الطلاق لتلافي المضارّ المترتبة عليه.

ثالثاً: موقف الشريعة، والاجتهاد الإسلامي الحديث، من موضوع تعدّد الزوجات.[1]

فقد شغلت قضية المرأة جزءًا من كتابات محمد عبده الأخيرة، وحاول بهذه الكتابات أن يسدّ الفجوة القائمة بين واقع المدنية الحديثة التي أعطت المرأة كثيراً من الحقوق، وبين الواقع الذي تعيشه المرأة المسلمة في عصره[2].

وكان أهم ما يميز فكر الإمام محمد عبده هو تفعيل القواعد الفقهية في تأصيل الحلول الجزئية، بحيث أوضح أن الدين الإسلامي "أبعد من أن يكون حجرَ عثرةٍ في سبيل تطور المرأة، وأنه على العكس من ذلك يميل إلى رد حقوقها"[3].

ومع تزايد الوعي بحقوق المرأة، سُلّطت الأضواء على التمايزات القائمة بينها وبين الرجل في الشريعة وأثير اللغط حول فكرة «القوامة»، وما صاحبه من حديثٍ عن مشاركة المرأة في الحياة العامة، وحظها من الولاية - كما أثير لغطٌ مماثلٌ حول نصيبها في الميراث، واعتماد شهادتها أمام القضاء. وركز البعض على مسألة ضرب الزوجات، واعتبروها من أبرز المطاعن التي جرّحوا بها موقف الإسلام من المرأة. ومن المؤسف أن اللغط الذي دار حول هذه العناوين كاد يقلب الصورة، موحيًا بأنّ التمايزات هي الأصل وأن المساواة هي الاستثناء.

إن الأصل في أحكام الإسلام هو المساواة بين الرجل والمرأة، إلا ما بينت النصوص، اختصاص أحدهما به وتميزه فيه، لأسبابٍ لا تتعلق بالذكورة أو الأنوثة، وإنما تتعلق أساساً بالمسؤوليّة الاجتماعية والوضع القانوني. ولا تخفى هنا دلالة النص القرآني الذي تحدث عن أن الطرفين خلقا من نفسٍ واحدةٍ ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ**

[1]- د. محمد عمارة - الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده - دار الهلال - القاهرة - العدد 347 - 1979 م- ص15.

[2]- د. منى أحمد أبو زيد - الإمام محمد عبده وقضايا المرأة - ص3.

[3]- إبراهيم عبده، درية شفيق - تطور النهضة النسائية في مصر منذ عهد محمد على إلى عهد فاروق - مصر - سنة 1945م - ص9.

مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاء وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [1]. وقد نقل الرازي عن أبي مسلم أن معنى خلق «منها زوجها»، خلق من جنسها فكان مثلها[2]، لذلك فالحقيقة المهمة التي تسجلها الآية أن أصل البشر زوجان مخلوقان من جنسٍ واحدٍ أو مادةٍ واحدة. فكأن الآية حسب هذا التفسير ابتغت أن تبرز فكرة التماثل والتساوي، وتضرب فكرة التميّز والمفاضلة بين شِقّي الإنسانية[3].

أيضًا إن الخطاب القرآني ساوى بين الرجل والمرأة إذا ضمّتهما عائلةٌ واحدةٌ، ووصف كلاّ منهما بأنه «زوج»، وقد تميّزت اللغة العربية بهذه الصياغة الفريدة؛ لأن مختلف اللغات الأخرى تفرق بينهما. وقد وردت هذه المساواة في مواضيعَ قرآنيةٍ كثيرةٍ منها على سبيل المثال، قوله تعالى: **﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا﴾** [4]. وقلنا: **﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾** [5] [6] **﴿ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ﴾** [7].

إذ يتساويان في الأصل، فمن المُسلّم به أنهما يتساويان في حقّ الحياة والحق في الكرامة باعتبارهما من الحقوق الأساسية لكلّ البشر في الإسلام. ثم إنّهما يتساويان في المسؤولية: **﴿الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾** [8]. ولذلك فإنهما يتساويان في التكليف الشرعي والجزاء الأخروي قال تعالى: **﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ﴾** [9]. وقال تعالى: **﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ﴾** [10]. وقال تعالى: **﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾** [11]. يتساويان أيضًا

---

[1]- النساء: 1.
[2]- محمد عبده، ومحمد رشيد رضا- تفسير المنار- ج-4 ص 330.
[3]- راشد الغنوشي- المرأة بين القرآن وواقع المسلمين- المركز المغاربي للبحوث والترجمة- 2000م- ص9.
[4]- النساء: 20.
[5]- البقرة: 35.
[6]- د. محمد البلتاجي- مكانة المرأة في القرآن والسُنة الصحيحة- مكتبة الشباب بمصر- 1996م- ص 78.
[7]- البقرة: 102.
[8]- التوبة: 71.
[9]- آل عمران: 125.
[10]- التوبة ــ آية 72.
[11]- الأحزاب: 36.

في الجزاء في الحدود، حيث تتحدث آيات الحدود عن ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ**[1]﴾، ﴿**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي**﴾[2]. يتساويان أيضًا في أهلية التصرفات والتعاقدات المالية. فكلٌّ منهما إذا ما كان عاقلاً ورشيداً له شخصيته القانونية الكاملة، التي تعطيه حقّ التصرف في ما يملكه مِلكاً حرًّا بالبيع والهبة والوصية والإيجار والتوكيل والرهن والشراء، وغير ذلك من التصرفات المالية، إذ القاعدة أنه: ﴿**لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ**﴾[3]. ولا يعطي عقد الزواج في التشريع الإسلامي أي حقٍّ للزوج في أن يتدخل في أمور أو تصرفات زوجته المالية، بدعوى أن له حق القوامة عليها، لأن ذلك الحقَّ شخصيٌّ لا ماليٌّ، وبالتالي فإنه لا يعطيه أيّ ذريعةٍ للتدخل في تصرفاتها المالية.

لم يتحدث الإمام في مقالاته عن إصلاح المرأة بشكلٍ مستقلٍّ بل ربط حديثه عن المرأة بتنظيم علاقتها مع زوجها وتحسين أحوالها الشخصية ليتم بذلك صلاح الأسرة، فعمل على استصدار قانونٍ يقيد الطلاق ويُقيّد تعدّد الزوجات، ثم تناول في تفسيره للقرآن الكريم موضوع مساواة الرجل والمرأة في الشريعة الإسلامية، ليثبت ما منحه الإسلام للمرأة من حقوقٍ ضيعها المسلمون بالفهم الخاطئ لهذه الحقوق.

إن مفهوم المساواة بين الرجل والمرأة يقوم على أساس الوحدة الإنسانية المشتركة بينهما والعدل في التطبيق، فلا يتحكم أحدهما بالآخر، ولا تكون الحياة سعيدةً إلا باحترام كلّ من الزوجين للآخر والقيام بحقوقه[4].

لقد سعى الإمام محمد عبده من وراء هذه الكلمات إلى تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة مجلياً الشكوك التي تُثار حول نظرة الشريعة إلى وضع المرأة. فقد اعتقد أن الحقوق بين الرجل والمرأة متبادلةٌ، فهما متماثلان في الحقوق والأعمال كما أنهما متماثلان في الذات والإحساس والشعور والعقل. وما أشار إليه القرآن بقوله ﴿**وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ**﴾ [5]، وإنما يتعلق بالرياسة في الأسرة بحكم أن الرجل أعلم بالمصلحة وأقدر على التنفيذ بقوته وماله. وعلى الرغم من ذلك

[1]- المائدة 38.
[2]- النور 2.
[3]- النساء: 32.
[4]- محمد عبده، ومحمد رشيد رضا- تفسير المنار- ج-2 ص 375.
[5]- البقرة: 228.

تحفّظ الإمام على رياسة الرجل للمرأة قائلاً أنّها أمرٌ يتعلق «بالمؤهلات الفطرية والكسبية» التي إذا تحققت للمرأة بطلت رياسة الرجل لها[1].

إذا تطرقنا إلى فكرة القِوامة فثمة آيتان تُطرحان يُستدلّ بهما عليها، هما قوله تعالى:﴿**وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ**﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا**﴾[3].

وأول ما يُلاحظ المرء في الآيتين هو ذلك الحرص على تقرير أصل المساواة في كل منهما. فقبل الحديث عن «الدرجة»، ثمة إشارةٌ صريحةٌ إلى أن لهنّ مثل الذي عليهن. ومع الإشارة إلى «القوامة»، جاء التنويه إلى أن الرجل لا ينفرد بالفضل، ولكن الله سبحانه وتعالى ﴿**فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ**﴾.

ثمة إجماعٌ بين المفسرين والفقهاء على أن «الدرجة» المشار إليها في سورة البقرة، ليست سوى «القوامة» المنصوص عليها في سورة النساء، الأمر الذي يعني أنها ليست مطلقةً بل محصورةٌ في دائرةٍ معينةٍ، لها إطارها وقواعدها الضابطة. فالخطاب هنا منصرفٌ إلى حالة المرأة المتزوجة – لا أيّ أمرأةٍ – والقوامة المفترضة في شؤون البيت لا تتجاوزه إلى خارجه. بل إنها ليست مطلقةً في هذه الدائرة، لكنها مشروطةٌ بقدرة الرجل على الاستجابة لمتطلبات البيت والإنفاق عليه. وفي القاموس المحيط: قام الرجل للمرأة وقام عليها، فأمنها (أي وفر لها مؤونة العيش) وقام بشأنها. لذلك يقول القرطبي:(إن العلماء فهموا من قوله تعالى: ﴿**وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ**﴾ أنه إذا عجز الرجل على نفقتها لم يكن قوّاماً عليها. وإذا لم يكن قوّاماً عليها، كان لها فسخ «العقد» وفيه دلالةٌ واضحةٌ من هذا الوجه على ثبوت فسخ النكاح عند الإعسار بالنفقة والكسوة. وهو مذهبُ مالك والشافعي، وفيه خلاف لأبي حنيفة)[4].

إنّ القِوامة في مفهومها الحقيقي هي مجرد تنظيمٍ لإدارة الشركة داخل البيت، الذي يتحمل الرجل مسؤولية الإنفاق عليه وتأمينه، وهو مطالبٌ بذلك شرعاً، في حين أن المرأة ليست مطالبة بالإنفاق حتى وإن كانت قادرةً عليه، علماً بأن الإسلام يمنع الرجل من الولاية على مال

[1]- محمد عبده- تفسير سورة البقرة من: الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده- تحقيق: د. محمد عمارة ج-5 ص 208.

[2]- البقرة: 228.

[3]- النساء: 34.

[4]- القرطبي- تفسير القرطبي- ج-5 ص 16.

زوجته، جاعلاً تلك الولاية لها وحدها، ويعطيها حق التصرف في ما تملك بكامل حريتها، من بيع وشراء ورهنٍ وإجارةٍ، وهبةٍ وصدقةٍ. ولها أن تخاصم عليه غيرها أمام القضاء، دون أن يكون لزوجها حقّ التدخل في شيءٍ من ذلك. كما أن الإسلام لا يجعل للرجل سلطاناً على دين زوجته، حيث لا إكراه في الدين. فإذا كانت قوامة الرجل على زوجته لا تمتد إلى حرية الدين، ولا إلى حرية الرأي، ولا إلى حرية التصرف في أموالها، ولا إلى المساواة بينها وبينه في الحقوق، فماذا يخيف بعض المنظرين من قوله تعالى: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء**﴾[1]؟.

أدار القرآن الحديث عن قوامة الرجال على النساء في أسلوبٍ منطقيٍّ مقنعٍ يحمل أولي الألباب على التسليم بها والإقرار بمزيتها، ويدعو النساء بخاصة إلى الاعتراف بأنها غنيمةٌ لهن قبل أن تكون غُرمًا عليهن، وكسبٌ يسرّهنّ لا خسارٌ يضرهنّ، وما القرآن عنّا ببعيد، فلنطف بين آياته وجمله وجوامع كلمه نجده قد أحاط الرجل بأوامرَ ونواهٍ صريحةٍ وضمنيةٍ مستقاةٍ من فحوى الكلام كلها تكرم المرأة وتصحّح أوضاعها وتطيّب حياتها وتَحمِل الناس على الاعتراف بإنسانيتها غيرَ مجذوذةٍ ولا منقوصةٍ وتطمئنها على حقوقها في حال الإمساك والتسريح وتبلور مسؤولية الرجل عنها كقوله سبحانه ﴿**فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ**﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿**فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا**﴾[3]. وقوله تعالى: ﴿**فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ**﴾[4]. وقوله تعالى: ﴿**لاَ تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا**﴾[5]. وقوله تعالى: ﴿**وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ**﴾[6]. وقوله تعالى: ﴿**وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ**﴾[7]. وقوله تعالى: ﴿**وَآتُواْ النِّسَاء صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً**﴾[8]. وقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ**﴾[9].

[1]- البهي الخولي- الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة- دار التراث- 1984م- ص 76، 77.
[2]- البقرة: 229.
[3]- البقرة: 231.
[4]- البقرة: 232.
[5]- البقرة: 233.
[6]- البقرة: 236.
[7]- البقرة: 241.
[8]- النساء: 4.
[9]- النساء: 19.

وقوله تعالى: ﴿فآتوهن أجورهن فريضة﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَمِيلُواْ كُلَّ الْمَيْلِ﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا الْأَيَامَى مِنكُمْ ﴾[3]. وكقوله تعالى في شأن المطلقات: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُم مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[4]. وبقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا ﴾[5].

يُضاف إلى هذا ما احتوته السُنة المطهرة من الوصية بهن والمسؤوليّة عنهن والتحذير من الجور عليهن كقوله ﷺ: «أتّقُوا اللّه في النّسَاء». وكقوله ﷺ: «اسْتَوْصُوا بالنّسَاءِ خَيْرًا»[6][7].

وبذلك يضع الإمام محمد عبده قاعدةً ثابتةً في مفهومه للمساواة يُقرّر فيها أنّ المساواة بين المرأة والرجل مساواةُ تكاملٍ لا تفاضلٍ، أي إنّ المرأة برعايتها لبيتها وقيامها بواجباتها اتجاه بيتها وزوجها مكمِّلةٌ للرجل المكلّف شرعاً بحمايتها والنفقة عليها والذّود عنها فهما -الرجل والمرأة- متساويان في الحقوق والواجبات كلٌّ حَسْب دوره ومهمته يكمل الواحد دور الآخر لا يتعالى الرجل بمهمته ولا تشعر المرأة بالنقصان اتجاه قِوامة الرجل عليها ورعاية بيته[8].

مقارنةٌ بين الفكر النِّسوي الغربي والفكر النسوي الإسلامي:

في قضية المرأة وتحريرها لن يختلف أغلب العقلاء على أن المرأة قد حُمّلت، تاريخيًّا وحتى عصرنا الراهن وفي كل الحضارات، من المظالم والقيود أكثر مِمّا حُمّل الرجل. ومن ثم فإن أغلب العقلاء لن يختلفوا على أنّ للمرأة قضيّةً، وأن تحريرها وإن ارتبط بتحرير الرجل، إلا أنه يحتاج إلى كثيرٍ من التميُّز وكثيرٍ من الاختصاص وكثيرٍ من الاهتمام، لكن الأمر الذي يثير الكثير من الاختلاف - بل والخلاف - على النطاق العالمي، هو «النموذج الأمثل» الذي يحقق التحرير الحقيقي للنساء.

إن حركة تحرير المرأة، ترى أن ثمة إنسانيةً مشتركةً بين كلّ البشر، رجالاً ونساءً، وأنّ هذه الرقعة

---

[1]- النساء: 24.
[2]- النساء: 129.
[3]- النور: 32.
[4]- الطلاق: 5.
[5]- التحريم: 6.
[6]- الحديث رواه البخاري في صحيحه-كتاب النكاح - باب: الوصاة بالنساء - حديث 48 -90 ج1 - ص1987، ورواه مسلم في كتاب الرضاع- باب: الوصية بالنساء - حديث 1468 - ج2 - ص1090.
[7]- د. عبد المنعم سيد حسن - طبيعة المرأة في الكتاب والسنة - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ط1- 1985م ص161.
[8]- محمد عبده، ومحمد رشيد رضا- تفسير المنار- ج-2 ص 375.

الواسعة المشتركة بيننا هي الأساس الذي نتحاور على أساسه والإطار الذي نبحث داخله عن تحقيق المساواة. ولذا يمكن للرجل أن ينضم إلى حركة تحرير المرأة، ويمكنه أن يدخل في حوارٍ بشأن ما يطرح من مطالب لضمان تحقيق العدالة للمرأة. ويمكن للمجتمع الإنساني، بذكوره وإناثه، أن يتبنى برنامجاً للإصلاح في هذا الاتجاه، ويمكن لكل من الرجال والنساء تأييده والوقوف وراءه[1].

إن الفارق بين الدعوة إلى تحرير المرأة وإنصافها، والحركات التي عملت على هذا التحرير والإنصاف – سواء في البلاد الغربية أم الشرقية – وبين النزعة الأنثوية المتطرفة (Feminism) التي تبلورت في الغرب في ستينيات القرن العشرين، والتي تقلدها قلةٌ قليلةٌ من النساء الشرقيات.. إن الفارق بين هاتين الدعوتين والحركتين وفلسفتهما ومطالبهما، هو الفارق بين العقل والجنون!..[2].

فأقصى ما طمحت إليه دعوات تحرير المرأة وحركاتها، هو إنصافها، ورفع الغبن الاجتماعي والتاريخي الذي لحق بها، والذي عانت منه أكثر مما عانى منه الرجل..، مع الحفاظ على فطرة التمايز بين الأنوثة والذكورة، وتمايز توزيع العمل وتكامله في الأسرة والمجتمع، على النحو الذي يحقِّق مساواة الشقين المتكاملين بين الرجال والنساء.. وذلك حفاظاً على شوق كلّ جنس إلى الآخر، واحتياجه إليه، وأنسه بما فيه من تمايزٍ، الأمر الذي بدونه لن يسعد أيٌّ من الجنسين في هذه الحياة[3].

إن دعاة حركة تحرير المرأة يدركون تماماً الحقيقة البديهية الإنسانية البسيطة وهي أنّ ثمة اختلافات (بيولوجيةً ونفسيةً واجتماعيةً) بين الرجل والمرأة، وهي اختلافاتٌ تتفاوت ـ من منظور سلوك كلٍّ منهما ـ في درجات العمق والسطحية. وتعبر عن نفسها في اختلاف توزيع الأدوار بينهما وفي تقسيم العمل، ولكن بدلاً من أن يحاول دعاة حركة تحرير المرأة محو هذه الاختلافات والقضاء عليها قضاءً مبرماً فإنهم يبذلون قصارى جهدهم للحيلولة دون تحولها إلى ظلمٍ وتفاوتٍ اجتماعيٍّ أو إنسانيٍّ يؤدي إلى توسيع الهوة بين الذكور والإناث[4].

فهناك النموذج الغربي المتطرف، نموذج الحركات الأنثوية الغربية التي يريد تمركز الأنثى حول ذاتها في عالمٍ خالٍ من الرجال، تثور فيه الأنثى ضدّ الرجل وضدّ الفطرة السوية التي فطر الله الناس

[1]- د. عبد الوهاب المسيري – قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى – ص32 – 33.
[2]- د. محمد عمارة – الغرب والإسلام أين الخطأ؟ وأين الصواب؟ - مكتبة الشروق الدولية – القاهرة ط1 – 1424هـ - 2004م – ص235.
[3]- د. محمد عمارة – الغرب والإسلام أين الخطأ؟ وأين الصواب؟ - مكتبة الشروق الدولية – القاهرة ط1 – 1424هـ - 2004م – ص235.
[4]- د. عبد الوهاب المسيري – قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى – ص31.

عليها وضدّ كلّ القيم والديانات، وهو نموذجٌ بلغ في تطرفه وشذوذه حدّ الجنون. وهناك نموذج الجمود والتقليد الذي حمل ويحمل التقاليد الراكدة على الدين، فيثبّتها ويكرّسها ويقدّسها حتى لكأن تحرير المرأة في هذا النموذج هو تحريرها من كلّ دعوات ودعاوى التحرير.

ولقد كانت الدعوة الغربية إلى تحرير المرأة - منذ القرن التاسع عشر- أثراً من آثار الحداثة الغربية، التي أرادت تجاوز التراث الفلسفي والاجتماعي والقانوني الغربي ـ المعادي للمرأة والمحقر لشأنها.. مع التأويل للتراث الديني الغربي - اليهودي والنصراني - المعادي للمرأة. وذلك دون إعلان للحرب على الدين ذاته، ولا على الفطرة التي فطر الله الناس عليها عندما خلقهم ذكراناً وإناثاً.. وأيضًا دون إعلان للحرب على الرجال[1].

فالنموذج الغربي للحركات "النسوية"، قد أفرز أفكاراً وممارساتٍ جعلت شريحةً، محدودةَ العدد والتأثير، تُري المرأة نِدًّا مماثلاً للرجل، ومنافسةً له، لأن تحرّرها إنما يمر عبر الصراع ضده، وضدّ منظومة القيم الإسلامية والشرقية، التي تزاوج بين إنصاف المرأة وتحريرها وبين بقائها أنثى، تحافظ على فطرة التمايز بين الإناث والذكور. رفضت هذه الشريحة هذه المنظومة القيمية الإسلامية والشرقية، لأنها في نظرها - منظومةٌ «ذكوريةٌ»!..[2].

ولقد تطور هذا النموذج، في العقود الأخيرة من القرن العشرين كأثرٍ من آثار تزايد جرعات التقليد والتبعية للحركات النسوية الغربية، التي زاد وتصاعد تمحورها وتمركزها حول الأنثى والنزعة النسوية، إلى حيث أصبح التحرر من كل المنظومات الدينية والقيمية الإيمانية والحضارية والفلسفية والاجتماعية والتاريخية - بما في ذلك التحرر من الأسرة، بشكلها الشرعي والتاريخي - سبيلاً (لتحرير) النساء!..[3].

أما النزعة الأنثوية المتطرفة (Feminism) التي تبلورت في ستينيات القرن العشرين، فإنها أثرٌ من آثار "ما بعد الحداثة" الغربية، تحمل كل معالم تطرّفها الذي بلغ بها حدّ الفوضوية والعدمية واللا أدريّة والعبثية والتفكيك لكل الأنساق الفكرية الحداثية التي حاولت تحقيق قدر من اليقين الذي يعوض الإنسان عن طمأنينة الإيمان الديني، التي هدمتها الحداثة بالعلمانية والمادية والوضعية منذ

[1]- د. محمد عمارة - الغرب والإسلام أين الخطأ؟ وأين الصواب؟ - ص235.
[2]- د. محمد عمارة - التحرير الإسلامي للمرأة - ص6.
[3]- المرجع السابق - ص7.

عصر التنوير الغربي العلماني، في القرن الثامن عشر[1].

لذلك، كانت النزعة الأنثوية المتطرفة هذه (ثورةً - فوضويةً)، تجاوزت وغايرت (ثورات الإصلاح).. وكانت حرباً على (الفطرة السوية)، بما في ذلك فطرة الأنوثة ذاتها!..[2].

أما دعاة حركة التمركز حول الأنثى فيتأرجحون وبعنف بين رؤية مَواطن الاختلاف بين الرجل والمرأة باعتبارها هوةً سحيقةً لا يمكن عبورها من جهةٍ، وبين إنكار وجود أي اختلافٍ من جهةٍ أخرى.. ولذا فهم يرفضون فكرة توزيع الأدوار وتقسيم العمل ويؤكدون استحالة اللقاء بين الرجل والمرأة، ولا يكترثون بفكرة العدل ويحاولون إما توسيع الهوة بين الرجال والإناث أو تسويتهم بعضهم بالبعض، فيطالبون بأن يصبح الذكور آباءً وأمهاتٍ في الوقت نفسه، وأن تصبح الإناث بدورهن أمهات وآباء[3].

فحركة التمركز حول الأنثى تنكر الإنسانية المشتركة ولذا لا يمكن أن ينضم لها الرجال، فالرجل، باعتباره رجلاً لا يمكنه أن يشعر بمشاعر المرأة، كما أنه مذنبٌ يحمل وزر التاريخ الذكوري الأبوي، على الرغم من أنه ليس من صنعه. كما تنكر حركة التمركز حول الأنثى الاختلاف، ومن ثم لا مجال للتنوع ولا مجال لوجود الإنسانية كما نعرفها[4].

فأبو النزعة الأنثوية الفرنسية -الاشتراكي الفرنسي- «فوربيه» (1772 - 1837م) قد دعا إلى (تحرير المرأة على كل الأصعدة البيتي، والمهني، والمدني، والجنسي... وقال: إن العائلة تكاد تشكل سدًّا في وجه التقدم)!..[5].

وفيلسوف هذه النزعة «هربرت ماركيوز» (1898 - 1979م) قد جعل من أسس نظريته النقدية: (التأكيد على انعتاق الغرائز الجنسية، وإطلاق الحرية الجنسية بلا حدود، سواءً من ناحية الكم أم الكيف، أي حتى حرية الشذوذ.. بل وتمجيده، باعتباره ثورةً وتمرّداً ضدّ قمع الجنس، وضدّ مؤسسات القمع الجنسي.. معتبراً التحرّر الجنسي عنصراً مكملاً ومتمّماً لعملية التحرّر الاجتماعي.. ورافضاً ربط الجنس بالتناسل والإنجاب)!..[6].

[1]- د. محمد عمارة - الغرب والإسلام أين الخطأ؟ وأين الصواب؟ - ص 236.
[2]- المرجع السابق ـــ الصفحة نفسها.
[3]- د. عبد الوهاب المسيري - قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى - ص31.
[4]- د. عبد الوهاب المسيري - قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى ، ص33.
[5]- د. محمد عمارة - الغرب والإسلام أين الخطأ؟ وأين الصواب؟ - ص236.
[6]- المرجع السابق -ص237.

كما رفضت هذه النزعة ربط الممارسة الجنسية بالأخلاق، فقال «ميشيل فوكو» (1926 - 1984م): «لِمَ يُجعل السلوك الجنسي مسألةً أخلاقيةً، ومسألةً أخلاقيةً مهمةً؟!»..[1].

أما فيلسوفة هذه النزعة الأنثوية -الكاتبة الوجودية «سيمون دي بوفوار» (1908 - 1986م) فقد اعتبرت (الزواج: السجن الأبدي للمرأة، يقطع آمالها وأحلامها!) واعتبرت (مؤسسة الزواج مؤسسة لقهر المرأة، يجب هدمها وإلغاؤها!)، وأنكرت أيّ تميّزٍ طبيعيٍّ للمرأة عن الرجل «فلا يولد المرء امرأة، بل يصير كذلك.. وسلوك المرأة لا تفرضه عليها هرموناتها ولا تكوين دماغها، بل هو نتيجة لوضعها..»![2].

وجعلت من الدين ومن الألوهية عدواً لهذه الفلسفة الأنثوية «فالدين - برأيها - كان محايداً عندما لم يكن للآلهة جنس، ثم انحاز الدين للمرأة عندما أصبحت الآلهة إناثاً، ثم تحول إلى عدو للمرأة بسبب التفسيرات الذكورية للدين»[3].

فبدأت الدعوات إلى (تغيير هياكل الأسرة)، من الأسرة الشرعية القائمة على الاقتران بين ذكر وأنثى، وفق الضوابط الشرعية إلى (الأسرة) القائمة على مجرد الالتقاء الاختياري بين (الأفراد) رجل وامرأة.. أو رجل ورجل أو امرأة وامرأة.. ناضجين كانوا أم من المراهقين والمراهقات!

وبدأت الدعوة إلى دمج المرأة في المجتمع دمجاً كاملاً.. ودمج الرجل في المنزل دمجاً كاملاً!..[4].

وبدأ الحديث عن ضرورة تحطيم (التابوهات) أي (المقدسات) مثل العفة، والبكارة، والإخلاص والاختصاص بين الأزواج!.. حتى أصبح (الحياء) مرضاً نفسياً يطلبون له البرء والعلاج لدى الأطباء.. بعد أن كان شعبة من شعب الإيمان!..[5].

وبدأ الحديث عن (حقوق) النشاط الجنسي و(حقوق) الناشطين جنسيًّا، دون قيود الشرع وضوابطه لهذا النشاط، وإنما باعتباره (حقاً) من حقوق الجسد، كالغذاء والماء! بصرف النظر عن الحلال والحرام الديني في هذا الغذاء والماء!.. فالمطلوب في النشاط الجنسي عند دعاة هذا (اللاهوت اللاديني) أن يكون (مسؤولاً ومأموناً)، لا أن يكون (شرعياً ومشروعاً)!..[6].

[1]- د. محمد عمارة - الغرب والإسلام أين الخطأ؟ وأين الصواب؟ - ص237.
[2]- المرجع السابق - الصفحة نفسها.
[3]- المرجع السابق - الصفحة نفسها.
[4]- د. محمد عمارة - التحرير الإسلامي للمرأة - ص8.
[5]- المرجع السابق - الصفحة نفسها.
[6]- المرجع السابق - الصفحة نفسها.

وبدأت الدعوات إلى الثورة على (اللغة) بدعوى أنها لغة (ذكورية)!.. والمطلوب أن تكون هناك لغة (مؤنثة) تنافس وتصارع لغة الذكور!..

بل ووصلت هذه الدعوات (النسوية) إلى حد الثورة على الله (سبحانه وتعالى)، فهو في نظرها «ذكر» ولأنه «ذكر» فلقد انحاز وتحيز إلى آدم الذكر - ضدّ حواء- الأنثى فجاء في التنزيل أنه تاب على آدم، ولم يرد فيه أنه تاب على حواء!![1].

ولقد غفلت البائسات اللاتي سقطن في هذا المستنقع عن أن هذا التنزيل هو الذي برّأ حواء أصلاً من العصيان وتحدث عن أن الفاعل الأصلي للخطيئة والنسيان والعصيان إنما هو آدم... فلما تاب تاب الله عليه.. ولم تكن هناك دواع لتوبة حواء حتى يتوب عليها التواب الذي يقبل التوبة من كل التائبين والتائبات ﴿**فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ**﴾[2]. فآدم هو الذي عصى ﴿**وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى**﴾[3]. لقد كانت الغواية الشيطانية لهما معاً.. لكن القرآن نص على أن آدم هو الذي افتقد العزم، فنسي وعصى..[4].

تأتي الفلسفة النسوية وترفض التفسير الذكوري الوحيد المطروح للعلم بنتائجه وتحاول إبراز وتفعيل جوانبَ ومجالاتٍ وقيمٍ مختلفةٍ خاصةٍ بالأنثى تم تهميشها وإنكارها والحطّ من قيمتها بحكم السيطرة الذكورية، في حينٍ يجبُ أن يفتح لها المجال لتقوم بدورٍ أفضلَ وأكبرَ لإحداث التوازن المنشود.

فالنسوية ضدّ الاستقطابية والمركزية. هكذا تحاول الفلسفة النسوية أن تضيف للعلم قيماً أنكرها لتجعله أكثر إبداعيةً وإنتاجاً ومستجيباً لمتطلبات الواقع الثقافي والاجتماعي، وتجعل من فلسفة العلم ذاتها تطبيقية ومرتبطة بالواقع الحي.

إن الفلسفة النسوية تقوم أساساً على رفض المركزية الذكورية ومطابقة الخبرة الإنسانية بالخبرة الذكورية واعتبار الرجل هو الوحيد صانع العقل والعلم والتاريخ والفلسفة. وبهذا نجد أنّ الفلسفة النسوية تعمل على خلخلة تصنيفات البشرية إلى ذكوريةٍ وأنثويةٍ وعلى فضح كل هياكل الهيمنة وأشكال الظلم والقهر والقمع وإعادة الاعتبار للآخر المهمش والمقهور، وصياغة الهوية وجوهر الاختلاف والبحث عن عملية التطور وقلب ما هو مألوفٌ لتحقيق التوازن.

---

[1]- د. محمد عمارة - التحرير الإسلامي للمرأة - ص9.
[2]- سورة البقرة ـ آية 37.
[3]- سورة طه ـ آية 121 - 122.
[4]- د. محمد عمارة - التحرير الإسلامي للمرأة - ص9.

أما النموذج الثاني من نماذج التصورات والدعوات القائمة في بلادنا حول المرأة وقضاياها، فهو ذلك الذي يرى دعاته أن لا مشكلة أصلاً في هذا الميدان. فليس في الإمكان أبدع ولا أحسن مما كان.. فكل عاداتنا وتقاليدنا الموروثة خيرٌ وبركةٌ على النساء، لأن المرأة قد خُلقت لتكون متعة الفراش الحلال.. ومعمل تفريخ النسل لبقاء النوع الإنساني.. ولا شأن لها بما وراء هذه الحدود والاختصاصات!.. فحتى «بطاقة الهوية» و «قيادة السيارة».. «وممارسة الرياضة» بعيداً عن عيون الرجال.. ناهيك عن «المشاركة في العمل السياسي والاجتماعي العام» كل ذلك حرامٌ ومحظورٌ وسفورٌ وفسقٌ وفجورٌ!.. ولقد بلغ أصحاب هذا التصور ودعاته - في سبيل تكريسه وتأبيده - إلى الحد الذي جعلوه دينا سماوياً إلهيًّا، لا مجرد عادات وتقاليد[1].

أما النموذج الثالث - الذي يحسبه الدكتور محمد عمارة النموذج الوسطيَّ، المعبرَّ عن روح التحرير الإسلامي للمرأة - فإنه ذلك الذي ينطلق من نصوص ومنطق وفقه القرآن الكريم، في تحرير المرأة وإنصافها، والمساواة بين النساء والرجال، الذين ساوى الله (سبحانه وتعالى) بينهم عندما خلقهم جميعاً من نفسٍ واحدةٍ وساوى بينهم جميعاً في حمل أمانة استعمار وعمران هذه الأرض، عندما استخلفهم جميعاً في حمل هذه الأمانة. كما ساوى بينهم في الكرامة -عندما كرّم كلّ بني آدم- في الأهلية والتكاليف والحساب والجزاء مع الحفاظ على فطرة التمايز بين الأنوثة والذكورة، لتتم نعمة السعادة الإنسانية بشوق كلِّ طرفٍ إلى الطرف الآخر، المتميز عنه - ولو كان ندًّا مماثلاً لما كان «آخر» ولما كان مرغوباً تهفو إليه القلوب -ولتكون هذه المساواة- في الخلق وحمل الأمانة والكرامة والأهلية والتكاليف والحساب والجزاء والاشتراك - متضامنين - في أداء فرائض العمل الاجتماعي العام، أمراً بالمعروف ونهيا عن المنكر - لتكون هذه المساواة هي مساواة تكامل الشقين المتمايزين، لا مساواة النِّدَّين المتماثلين - والمتنافرين[2].

بينما أشار الإمام محمد عبده إلى أن الشريعة الإسلامية وضحت الأهمية الخاصة لكل فرد في الأسرة لا باعتباره فرداً وحيداً، ولكن باعتباره فرداً متكاملاً لا يستطيع الحياة وحده، ومن ثم اعتنت الشريعة بإبراز وضع النساء (المرأة) تحديداً، حتى سميت سورة من أطول سور القرآن الكريم باسم النساء ويرجع ذلك إلى عوامل متعددةٍ أبرزها العامل التاريخي إذ وقع امتهان المرأة في الأغلبية

[1]-د. محمد عمارة - التحرير الإسلامي للمرأة، ص10.
[2]- د. محمد عمارة - التحرير الإسلامي للمرأة، ص11.

الساحقة من التاريخ الإنساني قبل الإسلام، وكذلك العامل العضوي حيث إن الظروف العضوية البيولوجية للمرأة قد تكون عاملاً قويًّا في ظلمها، فارتباطها بظروف الحمل والإرضاع وتربية الصغار يدفعها إلى مساحةٍ خاصةٍ في الحياة بالإضافة إلى أن عملها هذا على عظمةٍ لا يقابله أجرٌ ماديٌّ، وبالتالي حينٍ تنتكس الفطرة الإنسانية السليمة قد يقابلها هذا بالتجبر عليها، لأنها لا تملك حيلةً وتعيش حياةً بائسةً رهينة المأكل والملبس فكان لا بدّ أن تعلنها الشريعة الإسلامية التي عمادها العدالة ثورةً على هذه الأوضاع والتقاليد ولا تتركها فقط للحسّ الإنساني الذي قد يتبلد من جراء طول الممارسة التاريخية.

ويتضح من آراء الإمام محمد عبده أن من المؤكد أن الشريعة الإسلامية لا تقبل بتشظية الأسرة وتفكيك كيانها بحثاً عن حقوق متوهمة أو هرباً من واقعٍ ظالمٍ لم تصنعه الشريعة بل نادت بنقيضه، فالواقع السيئ الذي تعيشه حالّياً المرأةً المسلمة في كثيرٍ من ًالبيئات ناتج عن عدم تطبيق الشريعة أو خلل في تطبيقها، فالذي يُفهم من القِوامة أن الرجل وحده هو الذي يتخذ القرارات المرتبطة بالأسرة وأنه يستطيع إملاء قراراته بصوته المرتفع وأسلوبه النابي وربما بممارسة العنف إذا لم يتم الاستجابة لهذه الأوامر الفوقية هو جاهل بماهية القوامة التي تعني القيام على الأمر بعنايةٍ شديدةٍ من إنفاقٍ على الأسرة، لإشباع احتياجاتها ورعايةٍ نفسيةٍ ومتابعةٍ لكافة التفاصيل وبذل الجهد لمعرفة كل الآراءٍ والمشكلات الداخلية من أجل أسرةٍ قويةٍ متماسكةٍ.

وينطلق هذا النموذج الوسطيّ[1] – وهو ما يمثله الإمام محمد عبده- من نصوص ومنطق فقه القرآن الكريم الذي جعل الرجل بعضاً من المرأة، والمرأة بعضاً من الرجل ﴿**لا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ**﴾[2].فكل طرف هو لباس للطرف الثاني ﴿**هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ**﴾[3]. وقد أفضى بعضهم إلى بعض ﴿**وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا**﴾[4]. وقامت روابط هذا الميثاق الغليظ – ميثاق الفطرة – الجامع لهم جميعاً على بنود عقد وعهد المودة والرحمة والسّكن والسكينة ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً**﴾[5].

كما ينطلق هذا النموذج الوسطي في تحرير المرأة وإنصافها – مع بقائها أنثى، تسعد عندما تكون

[1]- د. محمد عمارة – التحرير الإسلامي للمرأة، ص11.
[2]- سورة آل عمران ــ آية 195.
[3]- سورة البقرة ــ آية 187.
[4]- سورة النساء ــ آية 21.
[5]- سورة الروم ــ آية 21.

سوية وتفخر وتباهي بأنوثتها، وتنفر وتهرب وتخجل من «الاسترجال» كما يسعد الرجل السوي ويفخر ويباهي برجولته، وينفرد من «التخنّث» و «الأنوثة».. وينطلق أيضًا من التطبيقات النبوية لنصوص ومنطق وفقه القرآن الكريم، تلك التطبيقات، التي حررت المرأة المسلمة، وأنقذتها من «الوأد» المادي والمعنوي، وجعلتها طاقة فاعلة في بناء الأسرة والدولة والأمة والحضارة، ومشاركة في سائر ميادين إقامة الدين والدنيا منذ اللحظات الأولى لإشراق شمس الإسلام[1].

كما ينطلق هذا النموذج الوسطي أيضًا من الاجتهاد الإسلامي الحديث والمعاصر الذي أولى المرأة ما تستحق وما يجب لها من العناية كطرفٍ أصيلٍ في المشروع النهضوي المنشود الذي استهدفه تيار الإحياء والاجتهاد والتجديد، مستنداً إلى القرآن الكريم وإلى تطبيقات التحرير الإسلامي للمرأة، في مواجهة تصورات ونماذج الغلو الإسلامي والغلو العلماني جميعاً[2]. وهو ما يمثله الإمام محمد عبده.

أشار الإمام محمد عبده أن الشريعة الإسلامية ذكرت النساء باعتبارهن النسيج الطبيعي الذي تكتمل به الصورة البشرية التي أرادها الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ**﴾[3].

ويصرح الإمام محمد عبده أنه في سياقٍ تكامليٍّ وضعت الأحكام الشرعية المرتبطة بالنساء بحيث تشبه البناء العضوي الذي لا يتميز فيه عضوٌ عن آخرَ، لأن الكل يعمل في توافقٍ، لذا فالأسرة في الإسلام هي النواة الحقيقية في المجتمع وليس الفرد أيّاً كان نوعه ذكراً أو أنثى.

إن النهضة الأوربية لتحرير المرأة جاءت كتحرير العلماء على أنقاض سلطان الدين والكنيسة واللاهوت. ولذلك جاء ردُّ فعلٍ لا دينيٌّ يحرر المرأة من الدين بدلاً من أن يحررها بالدين.

ففي التحرير الإسلامي عند الإمام محمد عبده، هو يواجه فكر العلمانيين الذين ظلموا الدين الإسلامي، وحملوا عليه العادات والتقاليد الجاهلية، ودعوا إلى تحرير المرأة من الإسلام، كما يواجه فكر أهل الجمود والتقليد الذين أضفوا قداسة الدين على العادات والتقاليد، فدعوا إلى انتقاص أهلية المرأة، وتحريرها من مسؤوليات العمل العام.

ويصرح الإمام بأنّه في حين أن الإسلام جاء صريحاً في إشراك المرأة والرجل في تحمل

[1]- د. محمد عمارة – التحرير الإسلامي للمرأة – ص12.
[2]- المرجع السابق – الصفحة نفسها.
[3]- البقرة: 35.

مسؤوليات هذه الفرائض، أي أن الرجل والمرأة نصيران ومتضامنان في النهوض بالمجتمع والعمل العام، فإن عصور التراجع الحضاري قد أفرزت مقولاتٍ كاذبةً نتيجةً لعادات الجاهلية، أدت إلى حجب المرأة عن ميادين العمل العام بينما يقول سبحانه وتعالى: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ**﴾ [1].

لذلك كانت رسالة العقل المسلم هي حماية المجتمع المسلم من الوقوع في مستنقع التقليد، تقليد الآخر الغربي، وسواءً أكان التقليد للنموذج الغربي المغالي في مناقضة الفطرة والقيم، أم كان تقليداً للعادات والتقاليد الاجتماعية البائدة، فإنه مرذولٌ. وفي النموذج الإسلامي الوسطي لتحرير المرأة بالإسلام - وذلك ما ذهب إليه الإمام محمد عبده- النموذج المثالي الذي يُحرّر المرأة مع الحفاظ على فطرة التمايز بين الأنوثة والذكورة، تلك التي فطر الله الناس عليها، من الذكور والإناث جميعاً، فهو تحريرٌ تَسعد به المرأة بدلاً من أن تشقى بالنموذج الغربي للتحرير، أو تظل حبيسة العادات والتقاليد الراكدة التي يحملها البعض زوراً وبهتاناً على حقيقة الإسلام[2].

لقد تبنّت هذه النزعة الأنثوية مبدأ الصراع بين الجنسين -الإناث والذكور- انطلاقاً من دعوى أن العداء والصراع هما أصل العلاقة بينهما.. ودعت إلى ثورةٍ على الدين وعلى الله وعلى اللغة والثقافة والتاريخ والعادات والتقاليد والأعراف، بتعميمٍ وإطلاقٍ! وسعت إلى عالمٍ تتمحور فيه الأنثى حول ذاتها، مستقلةً استقلالاً كاملاً عن عالم الرجال.. وفي سبيل تحقيقٍ ذلك، دعت إلى الشذوذ السُّحاقي بين النساء، وإلى "التحرر الانحلالي" وبلغت في الإغراب مبلغاً لا يعرف الحدود!.. الأمر الذي جعل هذه النزعة الأنثوية المتطرفة كارثةً على الأنوثة، ووبالاً على المرأة، وعلى الاجتماع الإنساني بوجهٍ عامٍّ، بل وجعلها - إذا انتصرت وعمت- مهدِّدَة للوجود الإنساني.. نعم، حتى للوجود الإنساني ذاته!..[3].

فالفكر النسوي الغربي مرفوضٌ من الشريعة الإسلامية، لأنه يدعو أوّلاً إلى تفكيك الأسرة وثانياً إلى الصراع بين الجنسين وثالثًا إلى المساواة الفردية بين الرجل والمرأة بل إلى تفوق جنس الأنثى وما يستتبع ذلك من خلل في الحياة الإنسانية فضلاً عن كونه دعوةً خفيةً إلى الشذوذ والمثلية، لكي تستطيع المرأة الاستغناء تماماً عن الرجل، ويكون الاستنساخ والتلقيح الصناعي هو الحل الأمثل

[1]- التوبة: 71.

[2]- د. محمد عمارة - التحرير الإسلامي للمرأة - ص22 - 23.

[3]- د. محمد عمارة - الغرب والإسلام أين الخطأ؟ وأين الصواب؟؟ - ص236.

لمشكلة الأطفال، أو كما قال بعضهم: إذا كانت النسوية هي الفكر فإن المثلية هي التطبيق.

إن الدعوة إلى تحرير المرأة، ضمن الدعوة العامة إلى تحرير الإنسان، هي دعوة حقٍّ، ومقصدٌ من مقاصد الاجتهاد والإحياء الإسلامي المعاصر.. كما أن الدعوة إلى إيلاء تحرير المرأة اهتماماً خاصاً وجهوداً متميزةً، هي دعوةُ حقٍّ كذلك، لحجم القيود التي تكبل طاقات المرأة وملكاتها والتي تزيد على ما يكبل طاقات الرجال، وأيضًا - وهذا هامٌّ جداً - لتميز نوع "التحرير" الذي تحتاجه المرأة، إن في المقاصد أو السبل، عن "تحرير" الرجل، في كثيرٍ من الميادين[1].

إننا أمام مهمّةٍ حقيقيةٍ لتحرير المرأة.. لكن الخلاف بين دعوتنا الإسلامية وبين الدعوات العلمانية، في هذا الميدان، قائمٌ حول "نموذج التحرير".. فالعلمانيون قد تبنّوْا ويتبنّون (النموذج الغربي لتحرير المرأة.. وهو الذي أراد للمرأة أن تكون "الند - المماثل" للرجل.. بينما ندعو نحن إلى "النموذج الإسلامي لتحرير المرأة"، ذلك الذي يرى المرأة "الشق المكمل للرجل والمساوي له أيضًا"، فيحتفظ لها بتميزها كأنثى، دون أن ينتقض من مساواتها للرجل كإنسان، ويراعي هذا التمايز وهذه المساواة في كل الميادين، ميادين التكوين والتربية والإعداد والتأهيل، وميادين الممارسة والعمل والتطبيق، في المنزل والمجتمع على السواء..[2].

إننا نريد تحريراً للمرأة، مرجعيته وضوابطه الإسلام لا النموذج الغربي، الذي أراد المرأة سلعةً، أو "إسبرطية - مسترجلةً"، أو غانيةً في سوق اللذات والشهوات!.. نريد لها النموذج الإسلامي، الذي يحقق تكاملها مع الرجل، وتميزها عنه في الوقت ذاته، والذي يراعي ذلك في تقسيم العمل على النحو الذي يحفظ الفطرة الإلهية التي فطر الله الأنوثة والذكورة عليها.. وندعو المرأة المسلمة إلى أن تستلهم نموذج تحررها وتحريرها من المنابع الإلهية والتطبيقات النبوية. لا من النموذج الغربي، الذي غدا مصدرَ شكوًى، بل وشقاءٍ للمرأة الغربية ذاتها!..[3].

لقد حرر الإسلام المرأة.. وحدد القرآن معالم النموذج الإسلامي لتحريرها، فسوى بينها وبين الرجل في الخلق والإنسانية والكرامة ومناط التكليف وملكاته والجزاء والحساب، مع التميز بين الأنوثة والذكورة، حفظاً لتميز و تكامل الفطرة التي فطر الله عليها النساء والرجال، ليكون التكامل الدعوة الدائمة لتحقيق سعادة النوع الإنساني[4].

[1]-د. محمد عمارة - هل الإسلام هو الحل؟ لماذا وكيف؟ ــ دار الشروق - القاهرة - ط2 - 1418هـ - 1998م - ص136.
[2]- المرجع السابق - ص136 - 137.
[3]- د. محمد عمارة - هل الإسلام هو الحل؟ لماذا وكيف؟ ــ دار الشروق - القاهرة - ط2 - 1418هـ - 1998م - ص137.
[4]- اد. محمد عمارة - هل الإسلام هو الحل؟ لماذا وكيف؟ ــ دار الشروق - القاهرة - ط2 - 1418هـ - 1998م - ص142.

الخاتمة

أهم النتائج التي استخلصت من موضوع البحث هي:

إن القرآن الكريم أحاط الرجل بأوامرَ ونواهٍ صريحةٍ وضمنيةٍ مستقاةٍ من فحوى الكلام، كلُّها تكرم المرأة وتصحّح أوضاعها وتطيّب حياتها، وتحمل الناس على الاعتراف بإنسانيتها، يضاف إلى هذا ما احتوته السُنة المطهرة من الوصية بهن والمسؤولية عنهن والتحذير من الجور عليهن.

إن النموذج الغربي للحركات النسوية، قد أفرز أفكاراً وممارساتٍ جعلت شريحةً محدودة العدد والتأثير ترى المرأة نداً مماثلاً للرجل، ومنافسةً له، لأن تحررها إنما يمرّ عبر الصراع ضدّه، وضدّ منظومة القيم الإسلامية والشرقية، التي تُزاوج بين إنصاف المرأة وتحريرها وبين بقائها أنثى، تحافظ على فطرة التمايز بين الإناث والذكور. رفضت هذه الشريحة هذه المنظومة القيمية الإسلامية والشرقية، لأنها في نظرها - منظومة "ذكورية".

إن النزعة الأنثوية المتطرفة التي تبلورت في ستينات القرن العشرين، تمثل أثرًا من آثار "ما بعد الحداثة" الغربية، تحمل كل معالم تطرفها الذي بلغ بها حد الفوضوية والعدمية واللا أدرية والعبثية والتفكيك لكل الأنساق الفكرية الحداثية التي حاولت تحقيق قدرٍ من اليقين الذي يعوض الإنسان عن طمأنينة الإيمان الديني، التي هدمتها الحداثة بالعلمانية والمادية والوضعية منذ عصر التنوير الغربي العلماني، في القرن الثامن عشر، لذلك، كانت النزعة الأنثوية المتطرفة هذه "ثورةً - فوضويةً"، تجاوزت وغايرت "ثورات الإصلاح".. كانت حرباً على "الفطرة السوية"، بما في ذلك فطرة الأنوثة ذاتها!..

أمّا النموذج الوسطي المعبر عن روح التحرير الإسلامي للمرأة، فإنه ذلك الذي ينطلق من نصوص ومنطق وفقه القرآن الكريم، في تحرير المرأة وإنصافاها، والمساواة بين النساء والرجال، الذين سوى الله (سبحانه وتعالى) بينهم عندما خلقهم جميعاً من نفسٍ واحدةٍ وساوى بينهم جميعاً في حمل أمانة استعمار وعمران هذه الأرض، كما ساوى بينهم في الكرامة - عندما كرم كل بني آدم - في الأهلية، والتكاليف، والحساب، والجزاء، مع الحفاظ على فطرة التمايز بين الأنوثة والذكورة لتتم نعمة السعادة الإنسانية بسوْقِ كلِّ طرفٍ إلى الطرف الآخر، المتميز عنه - ولو كان ندًّا مماثلاً لما كان "آخر" ولما كان مرغوباً تهفو إليه القلوب، لتكون هذه المساواة هي مساواة تكامل الشقين المتمايزين، لا مساواة الندين المتماثلين، والمتنافرين.

إن النهضة الأوربية لتحرير المرأة جاءت -كتحرير العلماء – على أنقاض سلطان الدين والكنيسة واللاهوت. ولذلك جاء ردُّ فعلٍ لا دينيٌّ يحرر المرأة من الدين بدلاً من أن يحررها بالدين، انطلاقا من دعوى أن العداء والصراع هما أصل العلاقة بينهما، ودعت إلى ثورة على الدين، وعلى الله، وعلى اللغة، والثقافة، والتاريخ، والعادات والتقاليد والأعراف، بتعميمٍ وإطلاقٍ. وسعت إلى عالمٍ تتمحور فيه الأنثى حول ذاتها، مستقلةً استقلالاً كاملاً عن عالم الرجال.. وفي سبيل تحقيق ذلك، دعت إلى الشذوذ السُحاقي بين النساء، وإلى (التحرر الانحلالي) مهدِّدةً للوجود الإنساني ذاته.

يتضح من آراء المفكرين المسلمين أن من المؤكد أن الشريعة الإسلامية لا تقبل بتشظية الأسرة وتفكيك كيانها بحثاً عن حقوقٍ متوهمةٍ أو هروباً من واقعٍ ظالمٍ لم تصنعه الشريعة، بل نادت بنقيضه، فالواقع السيّئ الذي تعيشه حاليًّا المرأة المسلمة في كثير من البيئات ناتجٌ عن عدم تطبيق الشريعة أو خلل في تطبيقها، فالذي يفهم من القوامة أنه وحده الذي يتخذ القرارات المرتبطة بالأسرة، وأنه يستطيع إملاء قراراته بصوته المرتفع وأسلوبه النابي، وربما بممارسة العنف، إذا لم يتم الاستجابة لهذه الأوامر الفوقية، هو جاهلٌ بماهية القوامة التي تعني القيامَ على الأمر ومتابعةً لكافة التفاصيل، وبذل الجهد لمعرفة كل الآراء والمشكلات الداخلية من أجل أسرةٍ قويةٍ متماسكةٍ.

إن الفكر النسوي الغربي مرفوضٌ من الشريعة الإسلامية، لأنه يدعو أولاً إلى تفكيك الأسرة، وثانياً إلى الصراع بين الجنسين، وثالثاً إلى المساواة الفردية بين الرجل والمرأة بل إلى تفوق جنس الأنثى وما يستتبع ذلك من خللٍ في الحياة الإنسانية فضلاً عن كونه دعوةً خفيةً إلى الشذوذ والمثلية، لكي تستطيع المرأة الاستغناء تماماً عن الرجل.

النسويّة الإسلاميّة

قراءة في النقد ونقد النقد

أحمد عبد الحليم عطيّة[*]

في هذا البحث يستقرئ الباحث المصري البروفسور أحمد عبد الحليم عطيّة القضية الجندرية في تداعياتها على المجتمعات العربية والإسلامية. وبعد أن يعرض إلى شواهد مما تناوله مفكرون وعلماء اجتماع عرب من معالجات نقدية في هذا المضمار، يمضي إلى تفكيك عدد من وجهات النظر المشار إليها، لينظر إليها بعين النقد.

ما هو حال النسوية الإسلامية وهي تتواجه ثقافياً وحضارياً مع الجندرية الغربية ونظرياتها والآثار السلبية التي ترتَّبت على هذه المواجهة؟

المحرر

الحديث عن النسوية الإسلامية ينقلنا إلى مجالٍ جديدٍ، يؤكد رواده على أنه يجمع بين مطالب الحركة النسوية كما تحدّدت في الغرب وكما ظهرت في الثقافة والفكر العربيين من جهةٍ وبين الدراسات الدينية سواءً المسيحية أو الإسلامية من جهةٍ ثانيةٍ. وفي هذا السياق، وهو حديث يتابع تطور الحركة النسوية في الغرب ويسعى في الوقت نفسه إلى دعم وجوده في إطار الإسلامية والمصادر الأساسية للتشريع في الدين الإسلامي، حيث يلتقي مع تصورات ومفاهيم التوجهات النسوية الغربية، وينشغل بقضايا المرأة المسلمة التي تعيش في الغرب ومشكلاتها. ويشارك في هذه الاتجاهات نسوياتٌ مسلماتٌ غيرُ عربياتٍ يسعين لتمييز أنفسهن عن النسوية الغربية ويدركن الاختلافات بينهن وبين غيرهن. لقد وُجد شكلان من النقد: نقدٌ وجهته النسويات المسلمات لأنفسهن، ونقدٌ تقدمه الناشطات المسلمات من غير النسويات للنسوية الإسلامية. ومهمة هذا

* ـ باحثٌ ومفكّر وأستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة ـ جمهورية مصر العربية.

البحث بيان بدايات النسوية الإسلامية، وتوجهاتها وأهم أعلامها والأفكار التأسيسية لها والانتقادات التي تقدّمها والتي تُقدّم لها.

أولاً: النسوية الإسلاميّة الرافضة والمرفوضة

من الكتب الفلسفية القليلة التي تناولت النسوية الإسلامية، كتاب فهمي جدعان «خارج السرب: بحثٌ في النسوية الإسلامية المبكرة والرافضة[1]». يميز جدعان في هذا العمل بين «الإصلاحية الإسلامية» وروادها في الفكر العربي الحديث، التي ازدهرت في القرن الماضي وتسعى لإيجاد فهمٍ عصريٍّ للنصوص الإسلامية وبين «النسوية» التي تحاول تجاوز النصوص أو تعديل الفهم التقليدي لها. وعلى أساس هذا التمييز يخلص إلى تمييزٍ آخر مهم بين«النسوية التأويلية»، و«النسوية الرافضة»، حيث ترفض الثانية الدين بشكلٍ عامٍّ، في حين تدعو الأولى (النسوية الإسلامية) إلى الرجوع إلى القرآن وإعادة قراءته قراءةً غيرَ حرفيةٍ، ليتبين خطأ القراءة «الذكورية» التقليدية للقرآن، وعدم مشروعية استبعاد النساء من المجالات الدينية والعامة. وقد عززت النسوية التأويلية مناهجها في الاجتهاد باستخدام الآليات اللسانية، والتاريخ، والتحليل الأدبي، وعلم الاجتماع. فالنسوية الإسلامية التأويلية هي منهجٌ في إعادة قراءة التاريخ الإسلامي والنصوص الدينية وتأويلها وتأسيس حقوق النساء بطريقة لا تخرج أصحابها من حدود الدين[2].

وعلى الرغم من أن ما يطلق عليها جدعان النسوية الرافضة، جعلها خارج السرب، فإنّ هذه التسمية مزدوجة الدلالة، فالقول بأنها رافضةٌ يعني أنّها رافضةٌ للتفسيرات التقليدية، وهذا التفسير لا يجعلها تختلف عن قراءة النسويات الإسلاميات، وهناك رافضة بمعنى كونها خارج النصوص الدينية، ومع هذا فمن المهم الإشارة إليها بإيجازٍ على النحو التالي:

يذكر جدعان ضمن ما أطلق عليه «النسوية الإسلامية الرافضة»، «تسليمة نسرين»، البنغالية الأصل، وأعمالها (يوميات مختارة 1991)، «النساء المرهقات، المضطهدات، المسحوقات، المسممات من قبل المجتمع». تُحمل تسليمة نسرين الدين ذاته مسؤولية العناء الذي ترزح فيه

[1]- فهمي جدعان: خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية.

[2]- جوخة بنت محمد الحارثي: قراءة في كتاب «خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية»، تأليف فهمي جدعان، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية - جامعة السلطان قابوس - سلطنة عمان، عدد 6، 2014، ص136.

النساء خارج الفضاء الأوروبي، وتراه مضاداً للمساواة، والمجتمع والدولة متواطئان معه في ذلك. وقد نسبت في كتابها الثاني «نثر قذر لفتاة قذرة 1993» إلى الدين والمجتمع والدولة، هذا «الثالوث غير المقدس»، كل أسباب الشقاء، الذي تعيشه المرأة المسلمة في بنغلاديش.[1]

والثانية «أيان حرسي علي»، الصومالية الأصل، والتي ترى أن الدين الإسلامي والثقافة الإسلامية معاديان للنساء، وقد استندت في ذلك الرفض إلى حياتها المليئة بالآلام وتسلط الأب وهجر الأم لتتجه إلى العنف اللغوي في الهجوم على الإسلام. ويوضح جدعان أن النسوية التي تتعلق بها «أيان حرسي» لا تعني إعادة قراءة الإسلام والاجتهاد في نصوصه، بل هي نسويةٌ انقلابيةٌ رافضةٌ، تنطلق من مفهوم مطلق للحرية الفردية، والإلحاد.

والثالثة هي«إرشاد منجي»، الأوغندية الأصل، صاحبة كتاب «المشكل مع الإسلام اليوم»،2003 الذي أثار جدلاً واسعاً، وهي ناشطةٌ راديكاليةٌ نسويةٌ وناقدةٌ لما يسمى الإسلام الأصولي، وإن كانت تضع نفسها في دائرة الإصلاح الإسلامي الليبرالي، فإنها تنهض للنظر في قضايا كثيرةٍ على رأسها «نقد النص القرآني». وهي تبين أن تفسيرها الخاص للقرآن يقودها إلى ثلاث رسائل: أن الله وحده يعلم حقيقة كل شيء، ووحده يحاسب غير المؤمنين ويوفق بين «التناقضات» في النصوص، وإنسانيتنا تجعلنا أحراراً في التعامل مع مشيئة الله.

وتنطوي أبحاث «نجلاء كيليك»، التركية الأصل، الألمانية الهوية وخاصة في كتابيها «العروس الغربية»، و«الأبناء الضالون- على دفاع من أجل تحرير الرجل المسلم» على أطروحةٍ مركزيةٍ تحكم العملين.

يناقش جدعان في الفصل الأخير من كتابه «معركة التنوير» ويحاجج منطلقات ونتائج النسويات الرافضات. ويرتكز نقده لهذه الأطروحات على ثلاثة محاور من المهم التأكيد عليها: المكان الذي انطلقت منه، وغياب البعد التأويلي لقراءة النص، والجذور النفسية الشخصية. فالمكان هو فضاءات الغرب«الحرة» التي أتاحت للنسويات الرافضات مساءلة المقدس والدخول في سجال معه[2]. ما يجعلنا نتساءل عن مدى إسلامية أو دينية هؤلاء النسويات، ونتفق مع جدعان في نقده لكتاباتهن

[1]- فهمي جدعان، مصدر سابق.

[2]- فهمي جدعان: خارج السرب، بحث في النسوية الإسلامية، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010.

الرافضة تماماً للإسلام بحيث لا تكفي عبارة خارج السرب، لاختلافهن عن توجهاتٍ نسويةٍ أخرى اختلافاً جذرياً هي ما يطلق عليها نسوية تأويلية.

يختلف عمل جدعان عن كثيرٍ من الكتابات التي تتناول النسوية الإسلامية، فهو ليس عملاً تاريخيًّا يتناول النشأة والبدايات والتكوين ولا عملاً يعرض لتطور المؤلفات التي قدمتها النسويات، بل هو تحليلٌ فلسفيٌّ لجهود النسويات الإسلاميات وتعريفٌ بها وبأهدافها، بينما تختص الكتابات المختلفة للنسويات بترجمة ونشر البحوث المختلفة لهن وترجمة الأعمال التي تدور حول النسوية والدراسات الدينية إلى العربية للتعريف وبيان الأهداف والغايات التي تسعى لتأكيدها النسوية الإسلامية.

تحدد أميمة أبو بكر أهداف النسوية الإسلامية في دراستها «المشروع النسوي في الإسلام بين المركز والهامش»، إذ نشرت في مجلة الديمقراطية موضحةً أنّ المشروع النسوي الإسلامي في عمومه يهدف إلى: (أ) تطوير وتأسيس رؤيةٍ إسلاميةٍ تتسم بالعدل والمساواة بين الجنسين. (ب) تبني منهجيةٍ نقديةٍ في تفنيد وتمحيص الموروث الذكوري السلطوي للمعارف الدينية. (ج) إعادة بناء وإنتاج معرفةٍ «مساواتية» في مجال علاقات النوع تطبق مبادئ العدل والقسط القرآنية والهدي النبوي، أي إنّه مشروعٌ معرفيٌّ إصلاحيٌّ «بنائيٌّ». إنها نسويّةٌ تنبع من المثل الإسلامية العليا، وتصب في مصلحة الدين الإسلامي، واجتهاد نسوي في نطاق الدين الإسلامي وبه[1].

ثانياً: توجهات وتعريفات

ظهر مصطلح النسوية لأول مرّةٍ في فرنسا أواخر ثمانينيات القرن التاسع عشر على يد أوبرتين أوكلير (Hubertine Auclert) في كتابها المواطنة (la Citoyenne)، الذي نددت فيه بالسلطة الذكورية، وطالبت أوكلير بتمكين المرأة كجزءٍ من وعود الثورة الفرنسية. وأيضًا المؤرخة النسوية كارين أوفينKaren Offen).) وبدأ المفهوم في الارتحال إلى إنجلترا مع العقد الأول من القرن العشرين ثم إلى الولايات المتحدة. ولم يمرّ عقدٌ إلا وكان المفهوم قد شقّ طريقه إلى دول العالم الإسلامي، بادئاً بمصر من خلال ظهور مصطلح «النسائية»[2].

[1]- أميمة أبو بكر: المشروع النسوي في الإسلام بين المركز والهامش، مجلة الديمقراطية (وكالة الأهرام)، عدد 69، القاهرة، 2018، ص152.
[2]- المصدر نفسه.

والنسوية الإسلامية تيارٌ يُحدّد توجهاته وغاياته بشكلٍ واضحٍ ومتميزٍ ومختلفٍ عن التيارات النسوية الأخرى على النحو التالي: نشطت في السياق العولمي حركة «مساواة» العالمية التي انبثقت عن المنظمة النسائية الماليزية «أخواتٌ في الإسلام» منذ عام 2008. في مصر والعالم العربي ظهر هذا الاتجاه منذ التسعينيات في دراساتٍ بالعربية، تُظهر اختلاف التوجه عن مشروع الإسلام السياسي، وفكره المحافظ النمطي بشأن علاقات النوع، وعن سطحية وانغلاق الفكر السلفي، وعن الفكر الأبوي التقليدي للمؤسسة الدينية الرسمية، والأجندة الليبرالية الغربية في توظيف واستخدام حركات النقد الذاتي لصالح إيديولوجيا «استشراقيةٍ» كولونياليةٍ وعنصريةٍ، وعن الفكرة العلمانية المتطرفة حول إقصاء المرجعية الدينية تمامًا في أمور قضايا المرأة وغيرها[1].

وتقدِّم لنا أميمة أبو بكر تحديداً للمشروع النسوي في الإسلام: مثال على القراءة الأفقية للتيار النسوي الإسلامي وتذكر أن: وثّق المؤرخ والمحدّث شمس الدين بن محمد السخاوي لعشراتٍ من عالمات الحديث، اللاتي درّسن الحديث في القاهرة، ودمشق، وبغداد، وفي رحاب الحرمين الشريفين، وأن كثيرا منهن كُنَّ: «ذات فهمٍ وعقلٍ - كانت عاقلةً - مستوية العقل - توصف بعقلٍ ورياسة - كانت من سَرَوات نساء زمانها عقلاً ودينًا». وهناك أيضًا نص من نصوص ابن عربي يتعامل فيه مع مفهوم «وللرجال عليهن درجة»، في كتابه «القطب والنقباء عقلة المستوفز» لا كمفهومٍ سلطويٍّ أو تراتبيٍّ، ولكنه فقط إشارة إلى عامل الزمن والأسبقية في الخلق بدون دلالات أو تأويلات تكرّس لسلطةٍ أو نقصانٍ ما: آدم له عليها - حواء - «درجةٌ في الإيجاد» فقط، و«الأبدال» ممكن أن يكونوا من النساء، بل إن مفهوم «الإنسان الكامل» خليفة الله تعالى في العالم «ليس مخصوصاً بالذكورية فقط فكلامنا في صورة الكامل من الرجال والنساء».

وتقدم أميمة أيضًا مثالاً على القراءة الرأسية: عودةٌ لمصطلح «الرياسة» المستخدم بكثرةٍ عند السخاوي (وقبله العسقلاني في الدرر الكامنة) «كانت رئيسة...»، «ذات رياسةٍ». يبين جورج المقدسي أن مفهوم الرياسة في هذا السياق يشير إلى تحقيق الامتياز والتفرد في مجال التخصص والوصول إلى منزلة الرياسة العلمية، أو خلو الساحة من أيِّ منافسٍ آخرَ.. إلخ. ثم نجد ابن رشدٍ لا

[1]- أميمة أبو بكر: المشروع النسوي في الإسلام بين المركز والهامش، مجلة الديمقراطية (وكالة الأهرام)، عدد 69، القاهرة، 2018، ص155.

يمنع أن يكون بين النساء «حكيماتٌ أو صاحباتُ رياسةٍ»[1].

وتضيف أميمة أبو بكر ظواهرَ وخطاباتٍ أخرى مختلفةً عن المنظور الفقهي التأويلي المحدد، نجد تأريخًا لتحرك الصوفيات في الدوائر الصوفية - خارج المجال الرسمي أو السياسي المؤسسي - في فضاءٍ أو مساحةٍ لإثبات الوجود والتمكين وممارسة لسلطة الصوت المعارض المجادل المقاوم للإقصاء من المجال «الاتجاه السائد» التقليدي. وتؤكد على إسلامية توجهها وما تهف إليه وهو أن نصوغ هذه النظرية الإسلامية الأكثر اتساقًا مع الرؤية القرآنية الشاملة، والهدي النبوي الشريف، والمسار الإلهي الذي بدأ مع الوحي ولا يزال.

يعرّف بعضهم النسوية بأنها «منظومةٌ فكريةٌ أو مسلكيةٌ مدافعةٌ عن مصالح النساء، وداعيةٌ إلى توسيع حقوقهن»، ويعرفها معجم ويبستر على أنها «النظرية التي تنادي بمساواة الجنسين سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا، وهي تسعى كحركة سياسية إلى تحقيق حقوق المرأة واهتماماتها، وإلى إزالة التمييز الجنسي الذي تعاني منه المرأة، وتعرّف الكندية «لويز تزبان» النسوية بأنها «انتزاعُ وعيٍ فرديٍّ في البداية، ومن ثَم وعيٍ جمعيٍّ تتبعه ثورةٌ ضد موازين القوى الجنسية والتهميش الكامل للنساء في لحظات تاريخية معينة». وقد انشغلت الموجة النسوية الأولى والتي هدفت إلى معالجة عدم المساواة الاجتماعية والقانونية التي كانت تعاني منها المرأة في القرن 19 في أوروبا، بقضايا التعليم والتوظيف وقوانين الزواج[2].

وارتبط ظهور الموجة الثانية من النسوية بصدور كتاب كيت ميليت (Kate Millett) عن السياسات الجنسية (Sexual Politics, 1970) ، إلا أن العديد من الأفكار التي أثّرت على الموجة الثانية من الحركة النسوية، والأفكار التي سعت بعض النسويات لمواجهتها وتحديها، يمكن تتبع أصولها إلى: كتاب «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة » لفردريك انغلز، ودراساته هو وماركس في هذا الإطار، التي تبرز بشكلٍ واضحٍ أن النظام الأبوي البطريركي الذي قام على سيطرة وتفوق واضطهاد الرجل للمرأة ليس من الصفات المميزة للطبيعة البشرية.

من الموضوعات التي كثيراً ما يهتم بها هذا الفرع من النسوية: تأثير النظام الأبوي على القمع

[1]- أحمد عمرو: النسوية من الراديكالية حتى الإسلامية: قراءة في المنطلقات الفكرية، مجلة البيان، المركز العربي للدراسات الإنسانية، الرياض، عدد 8، 2011، ص 141.
[2]- المصدر نفسه، ص 142.

الذي تتعرض له المرأة، فعلى العكس من حركة تحرير المرأة، تؤمن النسوية الراديكالية بأن السلطة الذكورية هي أصل البناء الاجتماعي لفكرة النوع (رجلاً أو امرأةً)، وترى أن هذا النظام لا يمكن إصلاحه، ولذلك يجب القضاء عليه لا على المستوى السياسي والقانوني فحسب بل على المستوى الاجتماعي والثقافي أيضًا.[1]

وقد ركَّزت الموجة النسوية الثانية على الأطر الفلسفية، وقد لاقت انتشارًا داخل المجتمعات الغربية، إلا أنها لم تحظ بالقدر نفسه من القبول داخل المجتمعات الإسلامية إلا من بعض المظاهر السلوكية، وهو الأمر الذي دفع بتلك الحركات النسوية للاندماج مع بعض التيارات الفكرية الأقوى من أجل إيجاد أرضية جديدة تستطيع من خلالها التغلغل داخل المجتمعات الإسلامية. وعلى هذا تعد النسوية الإسلامية أحد تجليات الموجة النسوية الثالثة.

والموجة النسوية الثالثة: مصطلحٌ يصف تجدد الاهتمام بالدعوة النسوية من جانب النساء اللاتي لا يردن أن يوصفن بتسمية ما بعد النسوية، وتتميز هذه الموجة بالرغبة في معالجة صور الخلل الاقتصادي والعنصري إلى جانب «قضايا المرأة». لم تحقق الموجة النسوية الثالثة، ولم تنجح حتى الآن في كسب التأييد الحماسي الذي تحقق للموجة النسوية الثانية في أوُجّها[2].

ثالثاً : توضيحات وانتقادات

يُعدّ مفهوم النسوية الإسلامية مفهوماً حديثاً إذا ما قورن بالنسوية بشكل عام. وترجع بدايات ظهوره إلى تسعينيات القرن العشرين لدى عدد من الباحثات المسلمات من أمثال: أفصانه نجم أبادي، ونيرة توحيدي، وزيبا مير حسيني، وعلى يد العديد من النساء والرجال في صحيفة زنان، صحيفة طهران النسائية، التي أسستها (شهلا شركت) في 1992، التي ترى أنّ حل مشكلة المرأة يكمن في تطوير أربعة مجالاتٍ هي: الدين، والثقافة، والقانون، والتعليم. كما استخدمت مي يماني، الباحثة السعودية، المصطلح في كتابها «الإسلام والنسوية» عام 1996. واستخدمه كلّ من يشيم أرات (Yechım Arat) وفريد أكار (Feride Acar) في مقالاتهما، فضلاً عن نيلويفر غويله(Nilüfer

[1]- أحمد عمرو: النسوية من الراديكالية حتى الإسلامية: قراءة في المنطلقات الفكرية، مجلة البيان، المركز العربي للدراسات الإنسانية، الرياض، عدد 8، 2011، ص 145.

[2]- Margot Badran, Feminism in Islam: Secular and religious convergences, (Oxford: one world, n.d), p. 242.

Göle) في كتابها «الحداثة الممنوعة»،الذي نشر بالتركية 1991 وبالإنجليزية في 1996، للإشارة إلى نموذجٍ معرفيٍّ نسويٍّ جديدٍ آخذٍ في الظهور في تركيا. واستخدمت الناشطة النسوية شميمة شيخ في جنوب أفريقيا المصطلح ذاته في تسعينيات القرن المنصرم.[1] إذاً، كانت التسعينيات عقد النسوية الإسلامية في العديد من البلدان الإسلامية.

إنّ أول ما انعكس عليه هذا المفهوم الجديد كما ترى نورهان عبد الوهاب، هو محاولة تقديم قراءةٍ جديدةٍ للقرآن، كمحاولةٍ لتبيئته داخل السياق الإسلامي. في هذا الإطار، قامت العديد من الباحثات المسلمات بوصف ما وجدنه من مساواةٍ جندريةٍ في القرآن والعدالة الاجتماعية المرتبطة بها على أنّها نسويّةٌ إسلاميّةٌ، كما حاولت أخرياتٌ الابتعاد عن هذا المصطلح بتقديم قراءةٍ أنثويةٍ للقرآن وغيره من النصوص المقدّسة. مع ملاحظة أن الأساس النسوي له الأولوية عند هؤلاء لا الإسلام، ومن هنا فإنهن لا يفضلن تسمية النسوية الإسلامية بل يرفضنها ومع هذا فحين تتماس قضاياهن مع الإسلام يؤكدن على إسلامية توجههن إلى الإسلام[2].

تؤكِّد عبد الوهاب أنّ دعاة النسوية دائماً ما احتفظوا بمساحةٍ للدين داخل تنظيراتهم، وأن الخطاب النسوي المؤسس في مصر استطاع أن يرتكز على الخطاب الإصلاحي الإسلامي والخطاب العلماني القومي. وتشير إلى أن كثيراً ما يعرض النسويون العلمانيون (أو نسويون بدون إضافات) أطروحاتٍ إسلاميةٍ في مطالبتهم بحقوق المرأة في التعليم والعمل والحقوق السياسية بالتوازي مع الخطاب القومي. فعندما يلتمسن أيّ تغيُّراتٍ في ما هو سائدٌ بشأن الشخصية الإسلامية عادة ما يقدّمن أطروحاتٍ إسلاميةً تعزز مطالبهن.

فهناك من بين المدافعات عن النسوية الإسلامية من ترى نفسها بالضرورة إسلامية. ذلك أنّ العديد ممّن انخرطن في مفصلة خطاب النسوية الإسلامية ومارسنه قد أكدنّ هويتهنّ الإسلامية. بينما أحجم العديد من منتجي خطاب النسوية الإسلامية أو التفسير القرآني الجندري الجديد عن

---

[1]- تستعرض نورهان عبد الوهاب في دراستها «النسوية الإسلامية: إشكاليات المفهوم ومتطلبات الواقع»، بداية صك هذا المفهوم في السياق الغربي، ثم انعكاسه عند إسلامي ومسلمي دول الجنوب تنظيراً وتفعيلاً. ثم بحث معضلات النسوية الغربية في التعامل مع المرأة المسلمة في الغرب، ومثيلاتها التي تواجهها المرأة المسلمة في واقعها المسلم في دول الجنوب. وتفتح أفق جديد للقضايا المأزومة كقضية المرأة وعلاقتها بالرجل ودورها في المجالات المختلفة. نورهان عبد الوهاب: النسوية الإسلامية، إشكاليات المفهوم ومتطلبات الواقع، مؤمنون بلا حدود، سلسلة ملفات بحثية، الدين وقضايا المجتمع الراهنة، عدد «النسوية الإسلامية»، 13 يونيو 2016، (ص21، 22).

[2]- نورهان عبد الوهاب: النسوية الإسلامية: إشكاليات المفهوم ومتطلبات الواقع، مؤمنون بلا حدود، سلسلة ملفات بحثية، الدين وقضايا المجتمع الراهنة، عدد «النسوية الإسلامية»، 13 يونيو 2016، ص22.

تعريف أنفسهم بنسويين/نسويات إسلاميين/إسلاميات: مثل فاطمة مرنيسي، صاحبة كتاب «المرأة والإسلام: تحقيقٌ تاريخيٌّ وعقيديٌّ» (نشر أولاً بعنوان الحريم السياسي في 1978، وبالإنجليزية عام 1991)، منتجة النص المؤسس للنسوية الإسلامية التي لا ترى أنها نسويةٌ إسلاميةٌ، فهي نسويةٌ علمانيةٌ[1].

يستخدم النسويون الإسلاميون الخطاب الإسلامي باعتباره خطاباً أساسياً، وإن لم يكن الخطاب الوحيد، في مطالبتهم بحقوق المرأة والمساواة بين الجنسين والعدالة الاجتماعية. فثمة ركائز «إسلاميةٌ» لهذا الخطاب مشتقةٌ من القرآن والسنّة النبوية. ويرى أصحاب هذا الاتجاه أنّ القرآن أكد المساواة بين سائر بني البشر، وإن كان الفقه الذكوري قد انتهك المساواة بين الرجل والمرأة والتي بلغت أوجها في القرن التاسع وتشبعت بالأفكار الأبوية التي سادت تلك الفترة. فهذا الفقه الأبوي، الذي استطاع ليّ عنق الرسالة، هو إذاً السبب في الوضع الذكوري للشريعة الآن. ولم تسلم الأحاديث النبوية هي الأخرى من هذه المشكلة[2].

تكمن أولويات النسوية الإسلامية كما تبين نورهان عبد الوهاب، في التعامل المباشر مع النص المؤسس للإسلام، وهو القرآن الكريم. كما عند (أمينة ودود، رفت حسن، وفاطمة ناصيف)، على الرغم من ذهاب أخرياتٍ إلى البحث في القوانين الداعمة للشريعة (مثل عزيزة الحبري اللبنانية، وشاهين ساردار علي الباكستانية)، في حين طرقت نسوياتٌ أخرياتٌ باب الحديث الشريف (كالمغربية فاطمة المرنيسي، والتركية هدايت توكسال). وتُظهر عدة مناهجَ نذكر منها على النحو التالي:

أولاً: استدعاء بعض آيات القرآن التي ارتبطت بتفسيراتٍ مغلوطةٍ، كتلك المتعلقة بالخلق أو أحداث الجنة وما فيها من سيادة النظرة الذكورية وعلوّها على وضع المرأة ومكانتها.

ثانياً: الاستشهاد بالآيات التي توضح بشكلٍ لا لبس فيه المساواة بين الجنسين.

ثالثاً: تفكيك الآيات التي تهتم بإبراز الاختلاف بين الرجل والمرأة على نحوٍ يُبرّر هيمنة الرجل وسيطرته.

توضح نورهان عبد الوهاب أن التفسير النسوي يُلقي بظلاله على العديد من الآيات ليبرهن أنّ

[1]- نورهان عبد الوهاب، مصدر سابق، ص23.
[2]- المصدر نفسه، ص 25.

الأصل في الأمور هو المساواة التامة بين الرجل والمرأة. إذ تقول الآية: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾، أي إنّها اعترفت بالولاية والمسؤولية لكلا الجنسين؛ الرجل والمرأة[1].

المتمعّن في متن المقالات التي قدمتها النسوية زهية جويرو «القصاص في النّصوص المقدسة- قراءةٌ تاريخيةٌ»، و«الإسلام الشعبي »، و«مؤسّسة الإفتاء بين سياج المذهب وإكراهات التّاريخ»؛ يلاحظ أنّ الكاتبة اتّخذت لنفسها منهجاً تاريخيّاً نقديّاً خاصّاً، فقارعت حجج الفقهاء بحجج تاريخيّةٍ- سوسيولوجيّةٍ، واعتمدت على التأويل لتجتهد هي بدورها في تفسير مقاصديّة بعض الأحكام التي تحدّثت عنها في الكتاب.

فهي إذاً تفكّك البنى الذكوريّة ضمن المنظور الإصلاحي الاجتهادي المقاصدي واعتماداً على مقدّمات هذا الفكر التأويلي الذي قدّمت له الكاتبة أهمّ أسسه ولخّصت أهمّ نماذجه ممثّلاً خاصّة في ما قدّمته أمينة ودود[2].

وتلخّص زينب التوجاني الأسس التي تبني عليها زاهية جويرو عملها في نقطتين أساسيتين:

أوّلاً: التمييز بين الظاهرة القرآنيّة والفقه والقراءة التقليدية المعهودة.

ثانياً: دحض فكرة أنّ القرآن يقيم تمييزاً أنطولوجيًّا بين الرّجل والمرأة.

وتظهر فكرة استخدام المنظور النسوي في التأويل لاستقراء العدل والمساواة من النصوص. في مقالة «الهرمينوطيقا غير الأبوية للقرآن». تتناول هند مصطفى المدارس والتيارات النسوية المختلفة في الغرب مع تقييم وتحليل إيجابيات وإنجازات الفكر النسوي الغربي وبعض الإشكالات التي ينطوي عليها وبناءً على التفاعل والاستفادة من تجارب تلك المدارس في النشأة والتطور تطرح

[1]- نورهان عبد الوهاب، مصدر سابق. ص 25.

[2]- وانطلاقاً من هذه الأسس قدّمت زهية جويرو مقالاتها في الفتوى وفقه النساء، مثل:زهيّة جويرو، الوأد الجديد: مقالات في الفتوى وفقه النساء، دار مسكلياني للنشر، ط 1، 2014. زهية جويرو، القصاص في النصوص المقدسة، قراءة تاريخية، دار المعرفة للنشر، 2007زهية جويرو، الإسلام الشعبي، دار الطليعة، 2007.زهية جويرو، الإفتاء بين سياج المذهب وإكراهات التاريخ، دراسة في فتاوى ابن رشد الجد، بيروت، دار الطليعة، 2014. زينب التوجاني: ميلاد جديد، قراءة في كتاب «الوأد الجديد: مقالات في الفتوى وفقه النساء» لزهية جويرو، مؤمنون بلا حدود، سلسلة ملفات بحثية، الدين وقضايا المجتمع الراهنة، عدد «النسوية الإسلامية»، 13 يونيو 2016، ص92.

صياغة لخطابٍ نسويٍّ بديلٍ يستلهم مفاهيمَ قرآنيةً مساواتيةً حول الإنسان والنوع، مشيرة إلى بعض جوانب القصور في التنظير النسوي الإسلامي لافتقاده صفة الفعالية على الأرض.[1]

قدّمت آمنة ودود قراءةً تفسيريّةً للآيات المتّصلة بالمرأة، ومكانتها في النّص القرآني، سعياً منها للتصدّي لما أطلقت عليه القراءة الذكوريّة التي طغت كما ترى على فهم المسلم لنصّه الإسلامي عبر عصورٍ، وكانت هذه القراءة -في نظرها- السبب في تحريف المعنى القرآني، والتفريط في القصد من الرّسالة الإسلاميّة المكرّسة لمبدأ المساواة بين الجنسين. كما انشغلت بمسائل التّأويل وآلياته، على أساس أنها المدخل المناسب لفهمٍ نسويٍّ للخطاب الإلهي. (ص 4) انطلاقًا من القول بضرورة قراءة النّص الدّينيّ، في ظلّ شرط توافر البنية المسبقة للفهم، الذي يقف على طرف نقيض مع الفكر الدّاعي إلى التحرّر من الحكم المسبق.

ترفض آمنة ودود كلّ قراءةٍ تدّعي الموضوعيّة، والكمال، وحيازة المعنى القرآني، مقابل نقصان القراءات الأخرى، وسندها التأويلي، في ذلك، تجاوز الادّعاء الزّائف بالموضوعيّة والحياد[2].

رابعاً: توجهات وإشكاليات

يمكننا التعرُّف على القضايا التي تتناول النسوية الإسلامية إذا ما تصفحنا أجزاء العمل الجماعي الذي قامت بتحريره أميمة أبو بكر والذي يقع في أربعة أجزاءٍ، تعرض للموضوعات التالية:

الجزء الأول: النسوية والنشاط النسائي في العالم العربي، ويشمل دراساتٍ من قبيل: هل من ربيعٍ سعوديٍّ على هامش الربيع العربي؟ وما هو موقع السؤال النسوي في هذا السؤال؟ ومثل: التحديات التي تواجه مساعي النسوية الإسلامية لإصلاح قانون الأحوال الشخصية: منظمات النساء غير الحكومية في مصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي لحقوق الإنسان.

الجزء الثاني: الوعي النسوي والحوار في السياق الأوروبي، وتتعرض فيه بشكلٍ أساس إلى مسألة تمكين النساء المسلمات في ألمانيا لـ كاثرين كلاوزين،.و«بين المسبحة والقرآن» التعاون

[1]- أميمة أبو بكر [محررة]: النسوية والمنظور الإسلامي: آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح، من ترجمة راندا أبو بكر، مؤسسة المرأة والذاكرة، القاهرة 2013، المعهد الدنماركي المصري للحوار (ديدي DEDI)، والمركز الدنماركي للمعلومات عن التنوع والمساواة والأجناس كيفنفوKvinfo، ص8.

[2]- إيمان المخينيني: نحو تأويلية جندرية للقرآن، مؤمنون بلا حدود، المغرب، 2017، ص6.

بين النساء الكاثوليكيات والنسويات الإسلاميات في ايطاليا لـ آنا فانتسان، و»النسوية الإسلامية في الخطاب الفرنسي السياق الأوروبي ما بعد الكولونيالي لـ مليكة حميدى.

الجزء الثالث: ويتناول الفكر الإسلامي القانوني: نظريةٌ وممارسةٌ. ومن ضمن موضوعاته: من أين نأخذ شرع الله؟ قضية قيادة المرأة السياسية: رؤيةٌ جديدةٌ لحوارٍ قديمٍ. وتأملاتٌ في بعض القرءات النقدية للفقه الإسلامي في أدبيات النسوية الإسلامية ودلالتها في السياق المصري.

الجزء الرابع: ويتوقف عند خطاباتٍ وتفسيراتٍ جديدةٍ. مثل: نحو صياغة خطاب نسويٍّ جديدٍ: قراءةٌ نقديةٌ. ومبادئ المساواة في الطلاق من المنظور القرآني، والتفسير المعاصر للقوامة، وبيبليوغرافيا اتجاهاتٍ عامةٍ وأساسيةٍ «لنسويةٍ إسلاميةٍ» عربيةِ المنشأ، ولمَ نحتاج إلى نسويةٍ من منظورٍ إسلاميٍّ، وأيضًا الأبعاد المعرفية لنسويةٍ إسلاميةٍ، وأن تكوني نسويةً أوروبيةً مسلمةً: تصالُح الهويات. ونتوقف في الفقرة التالية عند مقدمة هذا العمل.

للإجابة عن السؤال التالي: لِمَ نحتاج إلى نسويةٍ من منظورٍ إسلاميٍّ؟ توضح لنا أميمة أبو بكر في مقدمة الكتاب الذي أشرفت على تحريره «النسوية الإسلامية: آفاقٌ جديدةٌ للمعرفة والإصلاح»، أن فكرة المطالبة بحقوق النساء من خلال الإحالة إلى القيم والمبادئ الإسلامية - أي الجمع بين الوعي النسوي والمنظور الإسلامي- شملت عدداً من رائدات العمل النسائي في المنطقة العربية منذ أواخر القرن التاسع عشر. لقد تطورت الفكرة في العقدين الأخيرين في العالم الإسلامي من خلال تطبيق الوعي النسوي لفهم معضلة التفاوت بين رسالة الإسلام التوحيدية التي تساوي بين البشر جميعًا رجالاً ونساءًا وترجمة قيم تلك الرسالة السامية إلى عدالةٍ وتكافؤِ فرصٍ وشراكةٍ على أرض الواقع بين الجنسين.

تضيف أميمة أبو بكر أن الدافع الرئيسي وراء توجهات البحث النسوي الإسلامي اليوم، هو تفعيل المبادئ والمقاصد العليا لإنتاج معرفةٍ نسويةٍ فى نطاق الإسلام وبه، معرفة كما تذكر تنقض الأبوية السلطوية والتحيز في خطابات وتفسيرات التراث. ويتم ذلك عن طريق استخلاص معانٍ فاعلةٍ محددةٍ من مبادئ الحقوق الإنسانية المتضمنة في النص القرآني، لبناء نظامٍ من الإصلاحات القانونية. وتضيف أن النسوية الإسلامية هي نسويةٌ تأويليةٌ وهو ما يظهر في أغلب الدراسات التي تحتوي على النسوية والمنظور الإسلامي كافاقٍ جديدةٍ للمعرفة والإصلاح، أي إنّ «أساس ومنطق

التغيير يأتي مباشرةً من القرآن ذاته». إن مركزية القرآن هذه والتكليف الإلهي للبشر جميعاً بمسؤولية تجسيد وتحقيق المثل الأخلاقية في الحياة الدنيا هما أساس المشروع التأويلي للنسوية الإسلامية[1].

تهدف النسوية الإسلامية إلى بلورة وتعزيز الحوار بين عالم الشمال والجنوب، بين المجتمعات الأوروبية والعربية، حيث بإمكان النسويات المسلمات أن يدفعن التيار الأساسي السائد لدى النسويات في الغرب إلى مراجعة علاقتهن المضطربة مع الدين وإعادة التفكير في بعض الأفكار الجامدة بشأن استحالة الوصول إلى الوعي النسوي التحرري بالدين أيضًا، أو ما يعرف بنظريات «التحديث-العلمنة» التي تربط بين التقدمية والحداثة وبين سقوط المرجعيات الدينية.

يستهل القسم المعني بالدراسات النسوية الإسلامية، في كتاب «النسوية والدراسات الدينية» بدراسة عزيزة الحبري: «دراسة في تاريخها الإسلامي: أو كيف وصلنا إلى هذا المأزق؟»، وهي تقدم عرضًا تاريخيًّا للأبوية بوصفها نظامًا اجتماعيًّا قبل ظهور الإسلام، ثم اتجاه الإسلام لتقويضها في أغلب تشريعاته. وتدلل على هذه الأطروحة بمناقشة ثلاث مشكلات أساسية، كما حدّدتها، ترى أن الأبوية هي التي خلقتها وعقدتها، ألا وهي: تعدد الزوجات، والطلاق، وسيادة الرجال على النساء[2].

والبحث الثاني، «هل تتساوى النساء والرجال أمام الله؟»، وهو صادرٌ عن منظمة (أخواتٌ في الإسلام) في ماليزيا، حيث يناقض البحث قضية المساواة بين الرجل والمرأة، من خلال المشكلات التي نجدها في تفسير القرآن الكريم في ما يتعلق بهذه القضية.

وتناقش الباحثة رفعت حسن في: «النساء المسلمات وإسلام مابعد الأبوية»، التأثير السلبي للأبوية في تراث الدين الإسلامي وحياة النساء، وتدعو إلى دحض الأسس الفقهية المغلوطة التي تغذي معاداة المرأة وتفوق الرجل، ثم تطبق ذلك على ثلاثة افتراضاتٍ دينيةٍ خاطئةٍ تتمحور حول قصة الخلق لتعارضها من خلال إعادة التفسير: إن الله سبحانه خلق الرجل أولاً ثم خُلقت المرأة من ضلعه، وإنّ المرأة هي السبب الرئيس في الخروج من الجنة، وإنها خلقت من أجل الرجل لا ككائنٍ مستقلٍّ.

[1]- أميمة أبو بكر [محررة]: النسوية والمنظور الإسلامي: آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح، من ترجمة راندا أبو بكر، مؤسسة المرأة والذاكرة، القاهرة 2013، المعهد الدنماركي المصري للحوار (ديدي DEDI)، والمركز الدنماركي للمعلومات عن التنوع والمساواة والأجناس كيفنفوKvinfo، ص4.

[2]- أميمة أبو بكر، النسوية والدراسات الدينية، عرض هاني غازي، مجلة فصول، مصر، عدد 84/83، 2013، ص 553.

أما الدراسة الرابعة «القرآن والجنس/الجندر والجنسانية: التماثل، الاختلاف، المساواة»، للباحثة أسماء برلس، فهي تسعى إلى إثبات تناقض الخطاب القرآني مع الأبوية وخلوه من عناصر الكراهية للنساء.[1]

خامساً: تعقيبات وانتقادات

يتضح لنا مما سبق وجود عدة اتجاهاتٍ للنسوية الإسلامية، وما يهمنا هو بيان السمات الخاصة بها والتوجهات العامة لها. وقد لاحظنا من خلال ما تم عرضه من نقدٍ موجهٍ إلي النسوية الإسلامية، أنه يوجد شكلان من النقد: الاول، نقدٌ من داخل النسوية الإسلامية لبيان قدراتها وما أنجزته وما لم تستطع إنجازه، ونقدٌ آخر من اتجاهاتٍ أخرى نطلق عليها تمييزاً لها عن الأولي اتجاهاتٌ إسلاميّةٌ نسويةٌ، تسعى لتجاوز وبيان حدود النسوية الإسلامية. وتكمن مهمتنا في هذه الفقرة بيان كلا النقدين: نقد النسوية من داخلها، ونقد الإسلامية النسوية لها.

فهي مثلاً تعدّ الآية في قوله تعالى: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» الروم: 21، من المقولات المؤسسة في القرآن لمفهوم العلاقة بين الرجل والمرأة. وتنطوي كلمة «سكون» على ألفة أعمقَ تستمد من التحقق الجنسي والصفاء الذهني. ويُعد استخدام هذه الكلمة في القرآن دلالةً على أن الإسلام يتوقع أن تكون العلاقة الجنسية/الزوجية مبنية على الحب المتبادل وهي نظرة ثورية للغاية[2].

وفي سياق نقد التفسيرات القرآنية التي تهمل السياقات التاريخية والاجتماعية، تأتي دراسة آمنة داوود «بحث في القرآن والجنسانية»، حيث تطرح فكرة تجاوز التطبيق الحرفي لبعض عبارات القرآن بسبب ارتباطها بنسبية السياق الزمني الضيق والمحدد للجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، وتقترح منهجيّةً جديدةً للخروج من مأزق التعامل مع النصوص الصريحة التي تسمح مثلا بالضرب وسيادة الرجال في أمورٍ كثيرةٍ[3].

---

[1]- أميمة أبو بكر، النسوية والدراسات الدينية، عرض هاني غازي، مجلة فصول، مصر، عدد 84/83، 2013، ص 556.
[2]- المصدر نفسه.
[3]- المصدر نفسه، ص 556 – 557.

نقد النسوية للنسوية

على الرغم من أنّ النسوية الإسلاميّة يمكن أن تؤدّي دوراً مهمًّا في تحسين حياة الفرد والمجتمع، إلا أنها غير مرشحةٍ لأن تلعب هذا الدور على الأمد البعيد. ولعلّ هذا ما يُبرر التناقض الذي تعيشه المرأة المسلمة مغتربةً عن وطنها الأم، حيث تجلب معها ممارسات اعتادت عليها من ثقافتها الأصلية، فرضت عليها وعايشتها باسم الإسلام. وقد يقول قائل أنّ النسوية الإسلامية هنا تساعد مثل هؤلاء النسوة على فكّ الارتباط بين العادات والتقاليد وبين الإسلام. وهو ما يعني أنّ جلّ ما تستطيع النسوية الإسلامية تقديمه هو محاولة تقديم طرق إسلامية في فهم المساواة الجندرية، والتمكّن من مزيد من الفرص الاجتماعية، وتطوير إمكانياتهن الخاصة[1].

ويؤّكد البعض أن داعيات النسوية لم يستطعن الفكاك من أسار المنهجية الإسلامية التقليدية بأدواتها البحثية في الاجتهاد والتفسير جنباً إلى جنبٍ مع الأدوات الخاصة باللغويات، التاريخ، النقد الأدبي، الاجتماع، الأنثربولوجي.. إلخ. ويظهر ذلك في مقاربتهن للقرآن، فقد أضفن فقط تصوراتهن النسوية، معللاتٍ غيابها في السابق بسيطرة التفسيرات الأبوية التي تتسم بالمركزية الذكورية.

من ضمن ما تعاني منه النسوية الإسلامية، ليس فقط كونها ردَّ فعلٍ، لكن ردّ الفعل لا يمكنه المبادرة، وبالتالي عدم تمكنه من صياغة رؤيةٍ متكاملةٍ. يتضح ذلك في عدم درايته بما تعاني منه المرأة المسلمة المغتربة، إذ إنّ مشكلتها ليست مشكلة جندر/نسوية فقط، إذ يضاف إليها أزمة العنصرية[2].

ويمكن القول ونحن نتفق مع هذا تمامًا أنّ من ضمن الإشكاليات التي تواجه النسوية الإسلامية، أنها لا تسعى إلى تقديم أيّ تصوراتٍ على المستوى الاقتصادي والاجتماعي للدولة أو حتى على مستوى المجتمع المدني. ويرى هؤلاء أنّ النسوية الإسلامية ما تزال في العديد من جوانبها إيديولوجيا نخبويةً، وحتى إذا أمعنا النظر في التقدم التشريعي الذي أحرزته، إن وجد في بعض الحالات، فإنها بذلك قد طغت على المشكلات الاقتصادية والمجتمعية التي تعانيها المرأة. قد

[1]- نورهان عبد الوهاب، مصدر سابق، ص 25.
[2]- المصدر نفسه، ص 24.

يرى البعض أنّ المشكلة الحقيقية في هذه الأمور هو أنها ما تزال تشرعن الإسلام كنظامٍ يصلح لحكم الحياه السياسية، وأنّ النسوية الإسلامية بهذه الطريقة لن تستطيع أن تحرز تقدماً ملموساً ما دامت لا تتخذ المعايير العالمية مرشداً لها بعيداً عن القرآن كنصٍّ مقدّسٍ ومؤسّسٍ.[1]

النسوية ونقد النقد

إن قضية المرأة شكلت -وما زالت- وسيلةً من وسائل الحرب على الإسلام، تلونت فيها بموجات الاستعمار التي اجتاحت العالم الإسلامي والعربي. والنسوية الإسلامية موجةٌ جديدةٌ من هذه الحرب على الإسلام، تستهدف تطويع الإسلام وقيمه ومفاهيمه بحيث يتلاءم ومفاهيم وقيم الحضارة الغربية. ويحذر أحمد عمرو من الموجات المختلفة من النسوية. ففكرة قراءة الإسلام من وجهة نظرٍ عرقيةٍ أو إثنيةٍ أو نوعيةٍ تتناقض مع نظرة الإسلام الكلية[2].

وهناك نسوية الحداثة الإسلامية: تنظر الحركات الإسلامية والناشطات والداعيات الإسلاميات بوجهٍ عامٍّ إلى مفهوم النسوية نظرة استهجانٍ وازدراءٍ، لأنهم ينظرون إلى النسويين كعلمانيين، بينما يعتقدون بضرورة متابعة قضية حقوق المرأة عبر تطبيق الشرع الإسلامي بشكلٍ كاملٍ وشاملٍ لكافة قضايا المجتمع، بما فيها قضية المرأة.

ويميِّز أحمد عمرو بين نوعين من النسوية الإسلامية، ويقول: في دراسة أجراها مركز كارنيغي حول المرأة في الحركات الإسلامية، تبين أن الناشطات في التيارات الإسلامية يتبنين رأيًا يؤكد على تكامل الأدوار بين الرجل والمرأة، ويرفضن رفضًا تامًا فكرة اعتبارهن رأس الحربة في حركةٍ نسويةٍ توُصَف بالإسلامية، ويرين أن «الإسلام والنسوية مصطلحان متناقضان»، وكشفت المقابلات التي أجراها عن رفض وازدراء لمفهوم النسوية الغربية التي يفسرنها كحركة لتحرير النساء من كل القيود الاجتماعية، والواجبات تجاه الأسرة والمجتمع، ما يؤدي إلى الفردية المفرطة والخروج عن تعاليم الإسلام. تقول

[1]- نورهان عبد الوهاب، مصدر سابق، ص 27.

[2]- يستشهد الكاتب بمثال لتوضيح وجهة نظره عن النسوية الإسلامية هو ريما الفقيه، التي تقول: «أنا أصوم طبعًا، وهذا جزء من دیانتي؛ لأني أريد أن أكون محترمة » إجابة عما طرحه عليها الصحافي نيراج واريكو، من موقع «فري برس» الأمريكي الإخباري، عبر الهاتف. فازت ريما فقيه، اللبنانية الأصل بلقب ملكة جمال الولايات المتحدة، وصف شقيقها صيامها بأنه من باب الواجب الديني، ولا يتناقض مع مشاركتها بالمسابقة «كما أن الصيام يضُفي على الإنسان جمالا روحيًا. هذا المشهد عند أحمد عمرو شديد الرمزية؛ حيث يجمع بين المتناقضات، يشير بدلالة مركزة إلى نموذج المسلم المتعايش مع الحضارة الغربية -بالمفهوم الغربي- بكل قيمها ومفاهيمها. أحمد عمرو: المصدر السابق، الموضع السابق.

الباحثتان أميمة عبد اللطيف ومارينا أوتاوي: «أن كل النساء اللاتي أجرينا المقابلات معهن هن ناشطاتٌ اكتسبن مراكزَ وشرعيةً واحترامًا ضمن الحركات التي ينتمين إليها، ومن هنا شعورهن بالقوة والثقة، بيد أنهن رفضن رفضًا تمامًا فكرة اعتبارهن رأس الحربة في حركةٍ نسويةٍ إسلامية»[1] .

هناك إذاً مقاربةٌ ثالثةٌ لحقوق المرأة في العالم الإسلامي، تختلف عن كلٍّ من مقاربة الغرب التقليدية، ومحاولة الإسلاميين إنشاء مفهومٍ مختلفٍ لحقوق المرأة مشتق من المبادئ الإسلامية، وهي محاولة بعض منظمات المسلمات إظهار مواءمة المفهوم الغربي لحقوق المرأة مع الإسلام، علمًا بأن العديد من هذه المنظمات نشأت في الغرب، وهي غالبًا ما توجه نقدًا لاذعًا للتاريخ الإسلامي وتفسيره السائد.. كما تعتبر هذه المجموعات التوفيق بين المفهوم الغربي لحقوق المرأة وبين الإسلام مهمًا لأسبابٍ عملية، «فأيُّ نسويةٍ لا تبرر نفسها ضمن الإسلام محكومةٌ بأن يرفضها باقي المجتمع، وهي بالتالي تهزم نفسها بنفسها».

في هذا السياق ظهر في بداية التسعينيات ما اصطُلح على تسميته بالنسوية الإسلامية. كبديل عن النموذج الغربي، يصبغ نفسه بالصبغة الإسلامية، بدعوى ذاتية مشكلات العالم الإسلامي والجذور الثقافية التي تنبثق عنها، بالإضافة إلى غلبة الاتجاهات النسوية الراديكالية على مجمل الحركة النسوية.

ويتلخَّص الموقف النقدي من النسويّة الإسلاميّة في عدة نقاطٍ، نتوقف عند بعضها كالتالي:

أولا: إن الفكرة المركزية التي انطلقت منها جميع المذاهب النسوية هي الحد من/ أو القضاء على السيطرة الذكورية بجميع تجلياتها، سواءً الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية.

ثانيًا: الموجة النسوية الثانية، وتوابعها في العالم الإسلامي، من أهم وسائل الهجمة الاستعمارية الثانية، والتي عُرفت بالغزو الفكري الذي اجتاح العالم الإسلامي في أواخر القرن العشرين.

ثالثًا: هناك تطابقٌ شبهُ كاملٍ مع قرارات المؤتمرات والاتفاقيات الدولية -مثل مؤتمرات بكين واتفاقية السيداو- مع الأطروحات النسوية، خاصة في ما يتعلق بحرية المرأة في جسدها، وشكل الأسرة التي لم تعد تتكون من رجلٍ وامرأةٍ فقط، وحرية الإجهاض.

[1]- نورهان عبد الوهاب، المصدر نفسه.

رابعًا: شكلت نسوية الحداثة الإسلامية رأس الحربة في الحرب الغربية على المفاهيم الإسلامية وهي تمثل تجليًا شديد الوضوح للهدف من تلك الحرب. إذ تسعى نسوية الحداثة الإسلامية في الأخير إلى التماهي مع مسلمات الحضارة الغربية من خلال ما يدعَى أنه تفسيرٌ نسويٌّ جديدٌ للإسلام.

خامسًا: هناك تناقضٌ أيديولوجيٌّ بين مطلق فكرة النسوية، والإسلام، فمصطلح «النسوية» يحمل مضامينَ أيديولوجيةٍ مركزيةٍ، أبرزها المساواة التامة التي تقود إلى فضح التحيزات الذكورية الكامنة في الخطاب والوعي، ومن ثم يفترض أنّ هناك صراعًا أو نزاعًا.

إن الإسلام لا يعرف الصراع بين الرجل والمرأة، فالإسلام كعقيدةٍ وشريعةٍ، لا يميّز نوعًا على نوعٍ ولا عرقًا على عرقٍ، ولا شعبًا على شعبٍ، ففكرة قراءة الإسلام من وجهة نظر عرقية أو إثنية أو نوعية تتناقض مع نظرة الإسلام الكلية[1].

[1]- نورهان عبد الوهاب، مصدر سابق، ص 27.

(الجنوسة) بين الإسلام وحداثة الغرب

رؤية نقدية مقارنة

مجتبى عطّار زاده[*]

يعرض هذا البحث إلى الأطروحة النسويّة في مسراها النظري والتاريخي، حيث ينظر الكاتب إليها بوصفها إحدى أبرز مستظهرات الحداثة الغربية، ثم يُجري تنظيراً نقدياً للرؤية الغربية حيال المرأة انطلاقاً من المنظومة الإسلامية القرآنية. جرّاء هذا الاختبار المقارن سوف نقرأ كيف توصَّل الباحث إلى جملة نتائج تبيِّن الاختلاف والتغاير بين الرؤيتين في الحقلين التاريخي والأنطولوجي.

المحرر

الناشطون في مجال الدفاع عن حقوق المرأة في البلدان الغربية ضمن معارضتهم للنظام الأبوي، تحدّوا الواقع الجنسي والجندري في حياة البشر، حيث ادّعوا أنّ الاختلاف الفسيولوجي والبيولوجي بين الجنسين ناشئٌ من هذا النظام ومن العرف الاجتماعي المتقوّم على الاعتقاد بعدم اتّساق البنية الجسمية والروحية لكلٍّ من الذكر والأنثى، ومن هذا المنطلق أنيط للمرأة دورٌ اجتماعيٌّ ثانويٌّ أدنى مستوًى ممّا منح للرجل فواجهت جرّاء ذلك تمييزاً جنسياً مجحفاً. إذاً، الحصيلة النهائية لهذه الظاهرة هي انعدام المساواة بين الجنسين.

مفهوم النظام الأبوي يدلّ على النهج الذي يُتّبع لبسط السلطة على مستوًى شموليٍّ من مختلف

* ـ باحث في العلوم السياسية وأستاذ مساعد في جامعة الفنّ بمدينة أصفهان-إيران .

ـ المصدر: مجتبى عطار زاده، مقالة تحت عنوان: بررسی تطبیقی مفهوم جنسیت در اسلام و غرب، مجلّة "مطالعات راهبردي زنان" المعنية بشؤون البحث العلمي، شتاء 1387هـ. ش. (2008م)، العدد 42، الصفحات 43 - ص 78.

ـ ترجمة: أسعد مندي الكعبي.

النواحي الجغرافية والتأريخية، ويدّعى أنّه يستبطن سلطة الرجل وانقياد المرأة على ضوء الخضوع للأعراف والتقاليد الاجتماعية المتداولة، ومن ثمّ يصبح موروثاً من جيلٍ إلى آخرَ بأساليبَ رمزيةٍ، لذا لا بدّ وأن يتقوّم بمبادئَ ثقافيةٍ.

الجدير بالذكر هنا أنّ هذا النظام ترسّخ في أذهان البشر بصفته نظاماً سلطوياً، ومن ثمّ لا يرى من يعتقد به بضرورة بيان أسسه الارتكازية باعتبارها قضايا طبيعيةً[1].

استناداً إلى ما ذُكر، إذا افترضنا صوابيّة ما يدّعيه البعض من وجود اضطهادٍ مشتركٍ للمرأة في المجتمعات البشرية قاطبةً في ظلّ أعرافٍ وتقاليدَ عامّةٍ ومشتركةٍ مثل النظام الأبوي والنظام الجنسوي، ففي هذه الحالة يصبح الفكر النسوي -الفيميني- حركةً فكريةً اجتماعيةً وسياسيةً ذات طابعٍ دوليٍّ يناهض دعاتها هذا الاضطهاد وكلّ ما يتسبّب في رواجه.

كما هو معروفٌ فالمذهب النسوي أصبح رمزاً لمفهوم الجندر في الأوساط الفكرية الغربية، وذلك لعدّةِ أسبابٍ أهمها ما يلي:

1) معظم مبادئ الفكر النسوي طُرحت من قبل نساءٍ غربياتٍ.

2) الخطاب النسوي المطروح في المجتمعات الغربية غالباً ما يطرح من قبل شخصياتٍ ومؤسّساتٍ نافذةٍ، ولا سيّما الحركات الاجتماعية الأكثر رفاهيةً والمنبثقة من الطبقتين العليا والمتوسّطة، ما يعني أنّه يطرح ويروّج له على نطاقٍ واسعٍ من قبل الحركات النسوية النافذة.

المذهب النسوي الغربي باعتباره مصدراً لإنتاج نصوصٍ متنوّعةٍ وترويج دعواتٍ ثقافيةٍ ذاتِ طابعٍ فيمينيٍّ، يمكن أن يُتّخذ كمرتكزٍ لإصدار نتاجاتٍ ثقافيةٍ في رحاب كتبٍ ومجلاتٍ ونشرياتٍ متنوّعةٍ وبعدّةِ لغاتٍ، ونتاجاتٍ صوتيةٍ ومرئيةٍ كالأفلام والصور وشتّى البرامج الإذاعية، إلى جانب تأسيس مواقعَ إلكترونيةٍ مختلفة اعتماداً على الوسائل المعتمدة في الترويج الفكري وشتّى وسائل الإعلام الخاضعة لأتباعه. فضلاً عن ذلك هناك تأثيرٌ غيرُ مباشر لهذا التيار الفكري عن طريق نشر أخبارٍ خاصّةٍ بنشاطات أتباعه في مختلف وسائل الإعلام المحلّية والعالمية وفي المنظّمات الدولية وغيرها، وعلى هذا الأساس يترسّخ في أذهان النساء اللواتي يواجهن خطابه بشكلٍ تدريجيٍّ ومتنامٍ ليتحوّل لاحقاً إلى خطابٍ سلوطيٍّ يُطرح من قبل النسوة المثقفات في شتّى أرجاء العالم.

الحلول المقترحة من قبل الحركات النسوية غالباً ما تكون بحاجةٍ إلى مرتكزاتٍ قانونيةٍ، وبما

[1] - Millet K. (1972), Sexual Politics, New York: Avon, p. 34.

أنّ القانون جافٌّ وغير مرنٍ، يرى أتباعها ضرورة انخراطهم ومناصريهم في مراكز التقنين والمراكز الحكومية كي يتسنّى لهم صياغة قوانين تلبّي رغباتهم وتساعدهم على تطبيق الحلول التي يقترحونها دفاعاً عن المرأة بشكلٍ عمليٍّ، لكنّ رؤيتهم هذه ليست صائبةً، فما لم تمتزج القوانين المشرّعة مع مبادئ النظام الأكسيولوجي الأصيل الذي يحكم المجتمعات، سوف لن يُوجد لدى البشر أيُّ وازعٍ يحفّزهم على مراعاة حقوق الآخرين والعمل بالأسس التي تتضمّنها في شتّى المجالات، لذلك شهد العالم ظاهرةً في منتصف عقد الثمانينيات من القرن المنصرم تمثّلت في تراجع علماء الأنثروبولوجيا عن دعمهم للمذهب النسوي ومبادرتهم إلى وضع مبادئ أنثروبولوجيا جندرية تحوّلت في عصرنا الراهن إلى فرعٍ أساسيٍّ للنزعة الفيمينية، إلا أنّ هذا الفرع في الواقع من طابع جديد لكون الذين ينضوون تحت مظلّته لا يعتقدون بأنّ الأنوثة هي المحور الأساسي لبناء المجتمع الإنساني المثالي، بل المرتكز فيه هو العمل على إجراء دراساتٍ وبحوثٍ لبيان واقع العلاقة الجندرية بين الجنسين وتحديد أوجه التشابه والاختلاف بين هويتيهما، والأهم من ذلك بيان العلاقة بين الهوية الجندرية للبشر مع هوياتهم الثقافية في العصر الحديث، ففي هذا العصر عادةً ما تولد هوياتٌ ثقافيةٌ جديدةٌ لا حصر لها. وعلى هذا الأساس انتقد علماء الأنثروبولوجيا الرؤى التي تطرح على ضوء جنس الإنسان من حيث كونه أنثى أو ذكراً، إذ أكّدوا على أنّ الأنوثة والرجولة هويتان تتأثّران بالظروف الثقافية التي تكتنف حياة البشر بأسرهم والتي تسفر عن ظهور ميزات ثقافية خاصّة[1].

نستنتج ممّا ذكر أنّ مجرّد مزاولة المرأة نشاطاتٍ اجتماعيةً وصرف تحقيقها إنجازاتٍ في شتّى مجالات الحياة الثقافية والسياسية والاقتصادية، ليسا وازعين لرفعة شأنها الأنثوي، بل هناك شرطٌ ضروريٌّ - وليس كافياً طبعاً - لتحقّق ذلك، وهو بلوغ مجموعةٍ من البشر مرحلة الوعي الذاتي على ضوء تجرّدهم عن ذاتهم وتأمّلهم بواقعها على حقيقته، والتجرّد هنا يعني الحياد تجاه الذات وتقييمها على أساس رؤية واقعية، ومن المؤكّد أنّ تأمّل الإنسان بذاته يجب أن يتقوّم باستقلال رأيه وعدم استقصاء كيانه النفسي بتلقينٍ من الآخرين جرّاء انبهاره بوجهات نظرهم.

الشريعة الإسلامية بدورها طرحت مبادئها في رحاب رؤيةٍ حياديةٍ تجاه الجنسين، ومن هذا المنطلق أقرّت لكلّ واحدٍ منهما وظائفَ خاصّةٍ ومحترمةٍ تليق بشأنه، والعدل الديني فيها يقتضي تقسيم الأعمال بحسب هويتيهما الجنسوية، ومن المؤكّد أنّ هذا التقسيم العادل يعود بالنفع على المجتمع بأسره، حيث تصان فيه حقوقهما وتصاغ مسؤولياتهما بشكلٍ متكافئٍ ولكن ليس بالضرورة

[1] - للاطّلاع أكثر، راجع: ناصر فكوهي، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: هويت جنسي، نشرت في صحيفة "شرق"، العدد 374، 2004م.

أن يدلّ هذا التكافؤ على التساوي التامّ من جميع الجهات. الجدير بالذكر هنا أنّنا إن أردنا فهم معنى التساوي بين الجنسين في رحاب التعاليم الإسلامية، لا بدّ لنا من فهم معالمه من جميع الجهات.

المسلمون يعتقدون بوجود اختلافٍ بين المسؤوليات الملقاة على عاتق كلٍّ من الرجل والمرأة من منطلق اعتقادهم بكون غالبية الاختلافات بين وظائفهما طبيعيةً ومفيدةً، ويبرّرون ذلك بأنّ البنية البدنية لكلّ واحدٍ منهما تقتضي حدوث هذا الاختلاف، لذلك أنيطت للمرأة مهامٌّ حسّاسةٌ وهامّةٌ للغاية تتمثّل في مسؤوليتها الجنسية والتربوية، فالمجتمع بحاجةٍ ماسّةٍ إلى هذه المسؤولية كي يعمّ فيه الرفاه.

* البنية الجنسوية برؤية توحيدية

الله الواحد طبقاً للمبادئ العقائدية هو الحقيقة المطلقة اللامتناهية، وهو الذي ابتدع بعظمته الخصائص التي يمتاز بها الجنسان المذكّر والمؤنّث، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ أوّل تقابل عادةً ما يبدأ من هذه النقطة، أي من مرتبة الذات الإلهية الأحدية من حيث كونها مطلقةً ولامتناهيةً بحيث لا تحدّها حدودٌ ولا يقيّدها شيءٌ. استناداً إلى هذا التعريف، فالأمر اللامتناهي لا يمكن أن يحدّه حدٌّ، وهو الذي يبتدع بقدرته كلّ شيءٍ ومكانٍ، وجميع القابليات مكنونة في ذاته، أي إنّ عالم الخلقة بأسره لم يكن ليوجد إلا بفضل هذا الوجود اللامتناهي، وبالتالي فالأمر اللامتناهي لا يمكن أن يتحقّق في منأى عنه.

إذاً، حينما نتحدّث عن الأمر المطلق فهذا يعني أنّنا نتحدّث عن الأمر اللامتناهي، والعكس صحيحٌ، إذ لا يمكن تصوّر أحدهما دون الآخر[1].

لا شكّ في أنّ أوّل ثنوية في الوجود هي تقسيم المطلق إلى جزئين أحدهما مطلق والآخر لامتناهٍ، فهو البنية لكلّ فعل وانفعال في عالم الخلقة، والتقابل القدسي في وجوده المطلق هو الأنموذج الأزلي للذكورة والأنوثة،[2] إي أنّه يتجلّى في الوجود الإنساني بشكلٍ صريح.

الأديان السماوية تؤكّد على أنّ الإنسان خلق على صورة الإله، لذا لا بدّ أن تكون ذاته مرآةً ينعكس فيها نوره، وقد انعكس التقابل بين عالم العرش ـ العالم الأكبر ـ في هذه النفس التي هي في الحقيقة العالم الأصغر، لذا فكلا الجنسين ذكوراً وإناثاً هو تبلورٌ لوجه الله عزّ وجلّ، ومن ثمّ

[1] - Schuon F. (1980), Summary of Integral Metaphysics, Fordham University, Foundation for International Philosophical Exchange, New York: NY, ETATS – UNIS, p. 29.
[2] - Lings, M. (2006), Symbol and Archetype/A Study of the Meaning of Existence, US: Fonts Vitiate, p. 122.

فالإطلاق اللامتناهي يصوغ مزيجاً لهذين الوجهين الإلهيين في الوجود الإنساني.

الرؤية الإيجابية تجاه الخلقة فحواها أنّ الرجولة تحكي عن الأمر المطلق، والأنوثة تحكي عن الأمر اللامتناهي، وأمّا على أساس الرؤية السلبية فالرجولة تستبطن خطراً للاحتكار والقسوة، والأنوثة تستبطن خطر الانفكاك والخروج عن الشأن اللامتناهي[1].

من المؤكّد أنّ الشؤون الذكورية والأنثوية في رحاب الرؤية الشمولية الإسلامية هي أصولٌ يتّضح من خلالها المقصود من القوانين الدينية التي تحدّد وظائف الجنسين في جميع الحضارات البشرية، والقرآن الكريم ضمن تعريفه مفهوم النفس على ضوء مفهوم الوحدانية، أشار إلى خلقة الجنسين الذكر والأنثى، حيث قال تعالى: ﴿**وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾،[2] فالمسلمون يؤمنون بأنّ الله عزّ وجلّ هو الذي خلق السماوات والأرض وجعل كلّ واحدةٍ منهما مستقلّةً عن الأخرى، لذا هما أوّل زوجٍ خلقه تبارك شأنه: ﴿**أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ**﴾[3]. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ عبارة السماوات والأرض تكرّرت في القرآن الكريم مائتي مرّة نظراً لأهميتهما كوجودين اثنين منفصلين عن بعضهما، وقد أكّدت آياته على أنّ خلقتهما أعظم من خلقة الإنسان: ﴿**لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**﴾،[4] والسبب في عظمتهما يعود إلى أنّهما أساس التأثير والتأثّر اللذين يتجلّى على ضوئهما كلّ ما في الوجود وبما في ذلك البشر.

انفكاك السماء عن الأرض في العالم الأكبر - الحياة الدنيا - له نظير في العالم الأصغر - النفس الإنسانية - بعقيدة أتباع الأديان التوحيدية، وهذا النظير هو خلقة آدم وحواء من نفس واحدة، فهما نفسان منشؤهما نفس واحدة وهما أوّل زوجين من البشر، وقد خلقهما الله سبحانه وتعالى في السماء والأرض بشكلٍ يعكس العلاقة الزوجية الكائنة بينهما.

حينما نمعن النظر في الخلقة الزوجية نستنتج أنّها لا تقتضي بتاتاً كون الرجل هو العنصر الفعّال ذاتاً والمرأة منفعلة ومتأثّرة به، بل كلاهما عنصرٌ مؤثّرٌ ومتأثّرٌ، لكون الفعل والانفعال يتبلوران في ذاتيهما.

---

[1] - Schuon F. (1995), The Reign of Quantity, Sophia Perini's, p. 145.

[2] - الذاريات: 49.

[3] - الأنبياء: 30.

[4] - غافر: 57.

يجب على كلّ إنسان تفعيل الجانب المتسامي من وجوده والرقي بنفسه نحو الله سبحانه وتعالى عن طريق العبادة والأعمال الحسنة، ومن ناحيةٍ أخرى عليه كبح جموح نزواته النفسية بتسليمة للتشريع الإلهي ورضاه بما قسم له من مقدّراتٍ، وبهذا تصبح نفسه وعاءً للطف الله وعنايته.

نلاحظ في الآية الخامسة والثلاثين من سورة الأحزاب[1] أنّ القرآن الكريم خاطب البشر بضمير الإنسان، حيث نبّهه إلى أنّ المسؤولية الملقاة على كاهله أهمّ بكثير من واجباته وحقوقه الاجتماعية سواءً أكان ذكراً أم أنثى، كما أكّد في آياتٍ أخرى على أنّ كلا الجنسين مرتبطٌ بالله عزّ وجلّ، لذا لا رجولة لكلّ رجل ولا أنوثة لكلّ أنثى بحقٍّ وحقيقةٍ إلا إذا عملا بوظائفهما الإنسانية عبر الانصياع للإرادة الإلهية، ومن هذا المنطلق فالسلوك الأساسي للمرأة وفاعليتها الحقيقية يتبلوران قبل كلّ شيء ضمن أداء وظائفها المعنوية، وكذا هو الحال بالنسبة إلى الرجل. وأمّا السلوك الثاني الذي يريده الله تعالى منهما فهو مواصلة الحياة وفي رحاب لطفه وعنايته، والمرأة في هذا السياق تلتزم بسلوكها الوظيفي بشكلٍ فاعلٍ على ضوء الرحمة المستودعة في ذاتها من خلال أمومتها وعنايتها بأبنائها.

وكما أنّ أمّنا الأرض زاخرة بالرحمة ومنها انبثقت الحياة التي غذّتها بنعمتها ورأفتها، كذلك هي المرأة، فملؤها الرأفة والرحمة والتضحية، وتتجلّى كلّ هذه الخصال الحميدة في تربيتها لأبنائها.

* النسوية هي المنقذ.. هل هذا ادّعاءٌ أو واقعٌ؟

البنية الاجتماعية المتقوّمة على تشريعٍ دينيٍّ ومسؤولياتٍ وحقوقٍ تجاه الله عزّ وجلّ لكلا الجنسين بحيث تتجلّى على هذا الأساس في حياة بني آدم، هي في الواقع ليست على نسق ما تبنّاه أتباع الفكر النسوية الذين يرفعون شعار التجدّد ويدعون إلى منح الجنس الأنثوي حقوقاً وامتيازاتٍ بشكل مبالغ فيه، فهؤلاء غالباً ما يغفلون عن مسؤوليات المرأة لكونهم يسلّطون الضوء فقط على حقوقها. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الحركات النسوية التجدّدية تسعى إلى مقارعة الاضطهاد الاجتماعي الذي تتعرّض له المرأة وتهدف إلى نيلها حقوقاً اجتماعية واقتصادية وسياسية متساوية مع ما يتمتّع به الرجل، وكما هو معلوم فالأصول التي يتقوّم بها الفكر النسوي لا شأن لها بالخشية من الله تعالى ولا بمحبّته، كما لا ترتبط بمسألة نجاة المرأة في الحياة الآخرة وصلاحها الديني

---

[1] - الآية الخامسة والثلاثون من سورة الأحزاب: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾.

لكون هذا الفكر منبثقاً من نهضة علمانيّةٍ تتجاهل التعاليم والتشريعات الدينية قاطبةً، فرعاته يزعمون أنّ الدين يقيّد شخصية المرأة ويسلبها حرّيتها ويدّعون أنّه لا يكترث إلا بتوجيه الجنسين نحو وظائفهما إزاء الربّ وقلّما يعلّمهما الحقوق الشخصية.

يمكن لكلّ باحث دراسة وتحليل الفكر النسوي ضمن وجهتين أساسيتين لأجل بيان معالمه الحقيقية بدقّة أكثر، إحداهما وصفيةٌ يتمّ على أساسها طرح جميع القضايا التي تتمحور حولها النزعة النسويةٍ للبحث والتحليل على ضوء الاعتقاد بكون المرأة موضوعاً حقيقياً وكائناً على أرض الواقع، والأخرى طبيعيةٌ تتمحور حول قواعدَ وأصولٍ ارتكازيةٍ يُنظر من خلالها إلى شخصية المرأة بما هي امرأة كما يتناسب مع شأنها الأنثوي. الجدير بالذكر هنا أنّ هاتين الرؤيتين - الوصفية والطبيعية - تمخّض عنهما تحوّلان أساسيان في نمط الرؤية إلى المرأة وتغيّرت على أساسهما المناهج المعتمدة في التعامل مع هويتها الأنثوية، وفي هذا السياق واصل المدافعون عن الفكر النسوي مساعيهم وكفاحهم الفكري، حيث ركّزوا نشاطاتهم على الجانب الطبيعي للشخصية الأنثوية ثمّ بادروا إلى تقييمه مع الأوضاع الراهنة في المجتمعات البشرية.

المفكّرون والباحثون الذين يتبنّون الوجهة الوصفية يقارنون بين الرجل والمرأة من حيث الحقوق والشأن الإنساني، بينما من يتبنّى الوجهة الطبيعية فهو يتطرّق إلى تحليل الموضوع على ضوء الإلزام بمبدأ التساوي التامّ في الحقوق واحترام الشأن الإنساني،[1] ما يعني أنّ ادّعاء المساواة التامّة بين الجنسين في الحقوق والمكانة هو في الواقع ادّعاء طبيعي، بينما ادّعاء أنّهما محرومان من حقوق متكافئة هو ادّعاءٌ وصفيٌّ، ومثال ذلك اختلاف النسويين في مصداق الظلم وانعدام المساواة، واختلافهم في الآراء بخصوص حقيقة القضايا غير العادلة التي تلحق الضرر بالمرأة، وفي هذا الصدد وضّحت الباحثة النسوية سوزان جيمس الإطار العامّ للرؤية الفيمينية بشكلٍ وصفيٍّ حينما قالت: «الفيمينية تتقوّم بالاعتقاد بكون المرأة مضطهدةً ومحرومةً مقارنةً مع الرجل، وهذا الظلم بحقّها مجحف وغير قانوني».[2] الفكر النسوي في رحاب الوجهة الطبيعية يتقوّم في الحقيقة بمبدأ أنّ المرأة تستحقّ الاحترام والمساواة مع الرجل ولا بدّ أن تنال حقوقها، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ النسويين لا يهدفون فقط إلى بيان مبدأ العدل والمساواة بشأن المرأة، بل يدعون إلى إيجاد تغييراتٍ اجتماعيةٍ وسياسيةٍ وثقافيةٍ تُسفر عن إقرار العدل والمساواة التامّة بين الجنسين.

[1]- Bordo, S. (2001), Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body, University of California press, p. 97.

[2]- Harding S. (1980), The Norm of Social Inquiry and Masculinity Experience: Philosophy of Science Association, p. 112.

بعد عقد السبعينيات من القرن المنصرم ظهر تيار ما بعد الحداثة النسوي، وقد أكّد أتباعه على وجود اختلافٍ بين البشر، ومن هذا المنطلق رفضوا المعتقدات الغيبية الشاملة التي تحكي عن أفضلية الرجل على المرأة من بعض النواحي، حيث اعتبروها أساساً لأنواعٍ جديدةٍ من الظلم والاضطهاد بحقّ الجنس المؤنّث. وأمّا بالنسبة إلى زواج المرأة وأمومتها، فلم يعتبروهما سببين لعبودية المرأة وتدنيس حقوقها، وإنّما قالوا أنّ هناك مقرّراتٍ صارمةً وجائرةً فُرضت على المرأة الزوجة والأمّ أسفرت عن عبوديتها وتضييع حقوقها المشروعة، حيث أجبرها المجتمع على الخضوع لسلطة الرجل والانصياع لأوامره، وعَزَوْا جانباً من هذه السلطة المستبدّة إلى مناشئَ تربويةٍ، أي أنّ بعض السلوكيات المتقوّمة بالاختلاف بين الذكر والأنثى منذ ولادتهما تسفر عن إيجاد اختلافٍ جذريٍّ في ما بينهما، وعلى ضوء هذه التوجّهات اقترحوا طرح تعريفين جديدين لمفهومي الذكر والأنثى بالارتكاز على تساويهما التامّ بالحقوق في رحاب الأسرة والمجتمع. كما تطرّق أتباع هذا التيار النسوي إلى بيان الآثار التي تترتّب على مختلف الخطابات المطروحة والنتائج التي تتمخّض عن الأسس النظرية والحكايات والروايات التي تطرح غالبيتها من قبل وسائل الإعلام العامّة لدى تعريفها الجندر البشري، حيث اعتبروها ذات دورٍ فاعلٍ في تعيين واقع الجندر وتعيين الهوية الشخصية لكلا الجنسين، وقد عزوا مناشئ هذا الواقع لقضايا اجتماعيةٍ وسياسيةٍ حكمت حياة البشر على مرّ العصور[1].

التناظر الضدّي بين وجودين

الأسس الاستدلالية لأتباع الفكر النسوي تتقوّم بالتفكيك بين نوعين من الوجود، هما الوجود لأجل ذاته (لذاته) والوجود في ذاته متأثّرين في هذا المضمار بما طرحه الفيلسوف مارتن هايدغر، وفحوى ذلك أنّ الإنسان من منطلق وعيه الذاتي فهو لا بدّ وأن يتّصف بهذين النوعين من الوجود. الجدير بالذكر هنا أنّ الوجود لأجل الذات يتمحور حول الجوانب النفسية المتعالية التي تشرف على كيان الإنسان، في حين أنّ الوجود في الذات يدلّ على ذلك الجانب الثابت والمتعيّن من النفس والذي يخضع للإشراف ويكون موضوعاً للوعي. هذان الجانبان في شخصية الإنسان تربطهما علاقةٌ جدليةٌ، إذ لا يمكن للجانب المشرف أن يتحقّق على أرض الواقع في منأًى عن الجانب الخاضع للإشراف، كما أنّ معرفة النفس والإشراف عليها لا يمكن أن يصدقا في واقع الحال إلا إذا كان هناك مشرفٌ. أضف إلى ذلك فالوجود لأجل الذات من خلال تجلّيه باستمرارٍ وعلى ضوء تبلور إمكانياته الكامنة فيه، فهو يتمحور حول التحقّق والحدوث، ولكنّ الوجود في الذات يتقوّم

[1]- Jones, A. (1996), Feminism Reclaimed, New York: Rutgers University Press, p. 92.

على أساس أنّه كائنٌ ومتحقّقٌ على أرض الواقع، أي أنّه موجودٌ بالفعل. هذه العلاقة الجدلية الكامنة في باطن الإنسان تتجلّى أيضًا في المضمار الاجتماعي على ضوء الذات بما هي والذات الأخرى، وكلّ واحدة منهما تفتقر إلى الأخرى وفي الوقت نفسه تنقضها، فكلّ ذاتٍ لا معنى لها إن لم تكن هناك ذاتٌ أخرى، وهي إلى جانب ذلك تحظى بأهميةٍ بالغةٍ، إلا أنّ الذات الأخرى مجرّد أمرٍ هامشي بالنسبة إليها.

الداعية النسوية سيمون دي بوفوار ادّعت أنّ الثقافات السائدة في المجتمعات البشرية اعتبرت الذكورة موجوداً لذاته والأنوثة موجودةً في ذاتها، وعلى هذا الأساس فرجولة الرجل عبارةٌ عن أمرٍ في حركةٍ دائبةٍ وذاتُ شأنٍ مستقلٍّ وتتفاعل دائماً مع كلّ تغيرٍّ وظروفٍ جديدةٍ يشهدها المجتمع، بينما أنوثة المرأة تجعلها مجرّد كائنٍ قعيدِ المنزل نظراً لخصائصها الكامنة في ذاتها مثل سكونها عن الحركة وتبعيتها وعدم تفاعلها مع التغييرات والظروف الطارئة في الحياة.

من المؤكّد أنّ الظروف الثقافية والاجتماعية لها دورٌ مشهودٌ في حدوث هذا الانفكاك بين الجنسين، وأضافت إليها دي بوفوار مؤثّراتٍ أخرى مثل الطبيعة البدنية لكلٍّ من الذكر والأنثى، فالبنية الجسمية برأيها تعدّ سبباً أساسياً في حصول انفكاكٍ في ما بينهما، لأنّ المرأة على ضوء حملها الجنين في بطنها وإرضاعها له بعد ولادته ومن ثمّ تربيته وتأهيله للولوج في الحياة العامّة، تضطرّ إلى التأقلم مع السكون والتبعية لظروفٍ معيّنةٍ ومتكرّرةٍ في منزلها، بينما الرجل على ضوء عدم تقيّده وتحرّره بدنياً عن العناية المباشرة بالأطفال ونظراً لخصائصه المتحرّكة التي تجعله يتفاعل مع البيئة الاجتماعية تزامناً مع كلّ تغيرٌّ يطرأ فيها، يهيّئ نفسه للعمل على تلبية متطلّبات أسرته ويكون على أهبة الاستعداد لمواجهة شتّى ظروف العمل الثابتة والطارئة[1].

العلاقة الجدلية بين الجنسين تبلورت على أرض الواقع حينما اعتُبر الرجل موجوداً لذاته واعتُبرت المرأة موجودةً في ذاتها، إلا أنّ هذه العلاقة افتقدت حيويتها ولم تعد فاعلةً بشأن كلا الطرفين ومن ثمّ تزعزعت أركانها، فالرجال تصوّروا أنفسهم أنّهم أصحاب الرأي النهائي والقول الفصل معتبرين المرأة ليست سوى كائنٍ هامشيٍّ لا دور له، ومن ناحيةٍ أخرى فالمرأة اضطرّت للإذعان لهذه الظروف وتأصيلها في باطنها على الرغم من كونها مجحفةً بحقّها، لذلك افتقدت استقلالها وتجاهلت صلاحيتها في اتّخاذ القرارات الحاسمة، وهو ما وصفه النسويون بأنّ المرأة في المجتمعات البشرية مجرّد كائنٍ «آخرَ».

[1] - Ibid, p. 98.

الناشطة النسوية الاسترالية جين ماري دالي ارتكزت في نظرياتها على مبادئ لاهوتية أنطولوجية جرّاء تأثّرها بعالِمَي اللاهوت الألمانيين بول يوهانس أوسكار تيليش ومارتن بوبر، حيث تجاوزت تيار الاعتدال في هذا الصدد ولا سيّما ضمن كتابها الشهير (beyond God the father) وعلى هذا الأساس اتّخذت خطوات هامّة على صعيد الدفاع عن حقوق المرأة، حيث أكّدت على عدم صوابيّة تصوير الربّ بكونه أباً ومذكّراً، فهذا التصوير برأيها يثير شكوكاً حول واقع الأمر ناهيك عن أنّه يمهّد الأرضية المناسبة لترويج أسسٍ ثقافيةٍ ذاتِ طابعٍ ذكوريٍّ تنصبّ في مصلحة الرجل فقط، كما أكّدت على عدم صوابيّة تصوير الربّ بصفته كائناً متعالياً يعجز البشر عن الارتباط به.[1] وفي هذا السياق اعتبرت العلاقة المثالية بين الإنسان والربّ بأنّها تتقوّم بمبدأ «أنا وأنت» المطروح من قبل مارتن بوبر، فالإنسان على ضوء هذه العلاقة يرتبط بالإله بصفته شخصاً حيّاً وفاعلاً. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الإله الذي قصدته ماري دالي لا يتمثّل بالمسيح عيسى عليه السلام ولا بذلك الوجود المتعالي الذي تؤمن به الأديان، بل هو عبارةٌ عن حركةٍ وجوديةٍ فاعلةٍ مفعمةٍ بالحياة.

وممّا تعتقده هذه الباحثة النسوية أنّ تحطيم صنمية الربّ الأب في حياة البشرية ليس كافياً في نيل المرأة حقوقها المشروعة، وإنّما لا بدّ لها أيضًا من كسر القيود التي كبّلها بها الرجل على مرّ العصور والمتمثّلة في كونها كائناً «آخر»، لذا يجب أن تلج الحياة باعتبارها مخلوقاً متّسقاً مع الرجل بالكامل لا ثانوياً، وفي هذا المضمار أكّدت على وجود ارتباطٍ بين تصوير الربّ بالمذكّر وبين التقليل من شأن المرأة بصفتها كائناً «آخر».

وأمّا العلاقة بين الإنسان والربّ على أساس مبدأ «أنا وأنت»، فهي برأي دالي يجب ألاّ تقتصر على هذا الجانب، بل لا بدّ وأن تسري أيضًا بين البشر أنفسهم بذات الشكل، إذ في رحابها تتغيّر الأوضاع المزرية للمرأة والمتقوّمة بمنح الرجل الحقّ في قول «أنا» وعدم امتلاك المرأة لهذا الحقّ باعتبارها «ذلك» الكائن «الآخر»، فالمرأة بالنسبة إلى الرجل حسب هذه الرؤية ليست سوى «شيء»، ومن ثمّ فالعلاقة بينهما من سنخ ارتباط الأصل بالفرع.

إن أرادت المرأة تحقيق هدفها وتجاوز هذه الرؤية المنحازة للرجل، فلا محيص لها من اتّخاذ قراراتٍ جريئةٍ وشجاعةٍ برأي بول يوهانس أوسكار تيليش، وعليها أن تسعى بشكلٍ دؤوبٍ للعيش في رحاب وجودها الإنساني الأصيل، وتتصدّى بكلّ ما أُوتيت من قوّة للمقرّرات الجائرة التي اتّخذت بحقّها والأوصاف غير اللائقة بشخصيتها الإنسانية، مثل كونها كائناً

[1] - Daly M. (1973), Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation, Boston: Beacon, p. 32.

«آخر» أو مجرّد «شيءٍ» ثانويٍّ في الحياة الاجتماعية التي تمنح الأولوية للرجل.

النوع الآخر من اللاهوت الأنطولوجي يتجسّد في ما يسمّى في العصر الحديث بـ «لاهوت التحرير» الذي حظي باهتمام أتباع الفكر النسوي، حيث طرحت مفاهيمه الأساسية لأوّل مرّةٍ من قبل المفكّر جيمس كون الذي طرح مفاهيم لاهوت تحرير السود المعروف باصطلاح «لاهوت السود» ضمن كتابه «الثيولوجيا السوداء والتحرير»، والمبادئ الثيولوجية التي انبثقت من هذه التوجّهات اللاهوتية انعكست في الرؤى التي تبنّاها المفكّرون تجاه الجنس الأنثوي وتمّ تطبيقها في النظريات التي طرحها النسويون، وأوّل من فعل ذلك الناشطتان في مجال حقوق المرأة ليتي راسل وروز ماري روتر.

ليتي راسل من خلال اعتمادها على مبادئ لاهوت التحرير ضمن دعواتها لإقرار حقوق المرأة، بادرت إلى تفسير مفاهيم الكتاب المقدّس بأسلوبٍ ثوريٍّ وثيولوجيٍّ تحرّريٍّ، فقد فسّرت الفوز في الآخرة على سبيل المثال بأنّه لا يعني الإعراضَ عن الدنيا، بل يراد منه التغلّب على المعاناة والآلام والتمييز الذي يتعرّض له الإنسان في الحياة الدنيا، واعتبرت الذنب بأنّه يدلّ على معنًى مغايرٍ للتحرّر، وعلى هذا الأساس يجب اعتبار بعض القضايا ذنوباً، مثل الظلم والاضطهاد والتمييز الجنسي.

بما أنّ الظلم والتمييز يتجلّيان على أرض الواقع من خلال تجريد الإنسان عن إنسانيته واعتباره مجرّد «شيءٍ» أو كائنٍ «آخرَ»، فالذنب إثر ذلك يعني الخروج عن المبادئ الإنسانية، وثمرة ذلك أنّ تعاليم الكتاب المقدّس التي تؤكّد على وقوف الإنسان بوجه الشرّ والآثام، يراد منها استئصال العقبات التي تعترض حياة الإنسان وتؤدّي إلى تجرّده عن إنسانيته الحقيقية. وفي هذا السياق قال أتباع هذا الفكر اللاهوتي أنّ المرأة على مرّ التأريخ عانت من اضطهادٍ وتمييزٍ جنسيٍّ، إذ ارتكبت البشرية آثاماً بحقّها، لذا لا بدّ من لجوئها إلى مبادئ لاهوت التحرير لإنقاذ نفسها وتخليصها من القيود التي فرضت عليها ودنّست إنسانيتها[1].

* التنافر بين الأسس العقلية والأنوثة في الفكر الغربي

المرأة الغربية إبّان القرن التاسع عشر حُرمت من حقّها في العمل والدراسة جرّاء الاعتقاد الذي

[1] - توماس ميشيل، كلام مسيحي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حسين توفيقي، إيران، قم، منشورات معهد دراسات وبحوث الأديان والمذاهب، 1998م، ص 54.

كان سائداً آنذاك بكونها تمتلك قابليات عقليةً أدنى ممّا يمتلكه الرجل وعدم تساويها معه ذاتياً وطبيعياً، فقد اعتبرت كائناً ضعيفاً بالذات وليس من شأنها أن تضاهي الرجل بتاتاً لكونها تعتمد على عواطفها في مختلف سلوكياتها، وهذه العواطف بطبيعة الحالة تجعلها تتبنّى سلوكيات منفعلة غير عقلانية إلى حدٍّ ما لكون هذه الميزة من مقتضيات بنيتها الأنثوية. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذه الرؤية شاعت أيضًا بشأن الفئات التي هي أقلّياتٌ اجتماعيةٌ، مثل مُلَوّني البشرة وسائر الأقلّيات القومية، فهي أضعف من سائر الفئات، ويُعزى هذا الضعف إلى الاختلاف الطبيعي والفسيولوجي في مابينها.

الفيلسوفة الأسترالية المدافعة عن حقوق المرأة جانفييف لويد قالت في كتابها الذي دوّنته تحت عنوان (الرجل العقل: «الذكر» و «الأنثى» في الفلسفة الغربية): «دور العقل في الثقافة الغربية لا يقتصر على فهم المعتقدات، وإنّما للعقل دور هامٌّ في فهم شخصية الإنسان، فهو ليس مجرّد جزء من المعايير الذاتية التي نعتمد عليها لتقييم الحقائق، بل هو جزءٌ أساسيٌّ في مجال معرفتنا واقع إنسانية الإنسان والظروف التي يصبح على ضوئها إنساناً حسناً، وفهمنا النسبة الصحيحة بين كونه إنساناً مدركاً وسائر شؤون حياته.

الأفكار الفلسفية التي تبنّاها الأسلاف إزاء ذلك الشيء الذي يعتبر أساساً لإنسانية الإنسان وتجاه القضايا التي تعدّ ارتكازيةً في امتلاكه حياةً تليق بشأنه الإنساني، منحت الطباع البشرية صفاتٍ مثاليةً بمحورية العقل، وبكلّ تأكيد يمكننا التشكيك بشكلٍ جادٍّ بعمومية هذه المثُل وإثبات انحيازها».[1] وتعتقد هذه الباحثة النسوية أنّ تصوير العقل البشري بطابع ذكوري لا يرتكز على مجرّد آراءٍ مدوّنةٍ وسطحيةٍ فحسب، بل يضرب بجذوره في المبادئ الفلسفية الغربية، وقالت موضّحةً رأيها: «أفكارنا بالنسبة إلى الذكورة والأنوثة، والشعارات التي نرفعها في هذا الصعيد، ناشئةٌ في الواقع من المرتكزات التي تتقوّم عليها السلطة بمحورية أفضلية البعض على من هم أدنى رتبةً في الحياة، وبمحورية الطبيعة والخروج عن قانونها الطبيعي، وعلى أساس مبادئ السلب والإيجاب، والأصل والمكمّل.

الاعتقاد بوجود اختلاف بين الجنسين لا يتقوّم على مبدأٍ أخلاقيٍّ واضح يمكن الاعتماد عليه كمرتكزٍ لتصنيفهما ضمن فئتين متباينتين، وإنّما هو صِرفُ وسيلةٍ معتمدةٍ لبيان مكانتنا

[1] - جينيفيف لويد، عقل مذكر: مردانگی و زنانگی در فلسفه غرب (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية محبوبة مهاجر، إيران، طهران، منشورات "ني"، 2002م، ص 22.

الأكسيولوجية».[1] وأضافت في هذا السياق أنّ الاعتقاد بالازدواجية في الوجود والمتقوّم بتفرّد الرجل بالمقام الأوّل وكونه أفضلَ من المرأة، يضرب بجذوره في النظريات التي تبنّاها الفيثاغوريون الذين كانوا ينسبون كلّ فضيلةٍ ومكرمةٍ إنسانيةٍ للجنس المذكّر، وثمرة هذه الرؤية المتطرّفة ليست سوى انحطاط الأنوثة في العالم الغربي وتصوير المرأة بكونها إنساناً دنيئاً ومن الدرجة الثانية: «حصيلة هذه الوجهة الفكرية لم تقتصر على تهميش المرأة بكلّ بساطةٍ، وإنّما تأسيس قضية تحت عنوان (أنوثة) على ضوء هذا التهميش».[2] التصوّر السائد في الأوساط الفلسفية الغربية المعاصرة باعتبار العقل مذكّر الهيئة، نتيجته الحتمية هي تصوير أنّ كلّ ما يعقله الرجل في ذهنه ويعتبره صائباً ولازماً، ليس بالضرورة أن يتبادر في ذهن المرأة، فضلاً عن ذلك فالجندر هو أحد القضايا التي يعتقد البعض بوجوب تجرّدها عن الفكر العقلي، ولا شكّ في أنّ القابليات العقلية البشرية المتكافئة لكلا الجنسين تعدّ مرتكزاً أساسياً للكثير من النظريات الأخلاقية والسياسية، فهذه النظريات تتقوّم بعقل الإنسان بما هو إنسان ولا ارتباط لها بكونه ذكراً أو أنثى.

على الرغم من هذه الأطروحات الفكرية التي روّجت لها الداعية النسوية جينيفيف لويد، إلا أنّنا نلاحظ أصحاب الفكر النسوي يصرّون على رؤيتهم الجنسوية لجميع القضايا العقلية في المجتمع، وذلك من منطلق اعتقادهم بأنّ التفوّق في الخطابات الشفوية هو للذكور، فكلّما دار حوارٌ بين الرجل والمرأة يكون التفوّق الكلامي للرجل، لأنّ كلامه لا تعارض فيه وقلّما تستطيع المرأة مجاراته فيه، ومن ناحية أخرى فالنساء لا يتحدّثن كثيراً عن المنزل والأسرة.[3] تفيد الدراسات التي أجريت في بريطانيا أنّ الرجال من خلال بيانهم مختلف المواضيع للنساء، يظهرون وكأنّهم أكثر علماً منهنّ، ومن ثمّ فلا حيلة لهنّ سوى الإصغاء وتأييد ما يستمعن إليه، كما أنّ الرجال لهم صلاحية قطع كلامهنّ حينما يتحدّثن، وعلى الرغم من ذلك قلّما يعترضن على هذه الحالة، وفي الحين ذاته نادراً ما يبادرن إلى قطع كلامهم.[4] أضف إلى ذلك فإنّهنّ يطرحن أسئلةً أكثر منهم من منطلق تصوّرهنّ أنّ السؤال يتيح لهنّ مجالاً أكثر للكلام لكون الرجال بهذا الشكل يواصلون الكلام معهنّ عبر الإجابة عن استفساراتهنّ، كذلك يكثرن في كلامهنّ من استخدام ضميري «نحن» و «أنتم» وعلى أساس هذه الاستراتيجية الكلامية يحاولن التأقلم معهم قدر المستطاع كي يصبحن جزءاً من المجتمع.

[1] - جينيفيف لويد، عقل مذكر: مردانگى و زنانگى در فلسفه غرب (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية محبوبة مهاجر، إيران، طهران، منشورات "ني"، 2002م، ص 147.
[2] - المصدر السابق، ص 150.
[3] - Landis Vicky (1972), Feminism & Social Studies, political Studies, xxix. 3, p. 112.
[4] - Zimmerman jean (1975), Public man, Private Women. Princeton: Princeton University Press, p. 48.

وتفيد الدراسات المشار إليها أنّ الرجال لدى حديثهم مع أقرانهم الذكور عادةً ما يقطعون كلام بعضهم البعض الأمر الذي يدلّ على وجود تحدّياتٍ فكريةٍ في ما بينهم ضمن استراتيجيتهم الكلامية، وفي هذا السياق يتجاهلون بعض ما يطرحه الطرف المقابل بقصد السيطرة على الموضوع وتحقيق النتائج التي تنصبّ لصالحهم، وغالباً ما يطرحون هذه النتائج ضمن جملة واحدة كي يطّلع عليها من يحاورهم، لكنّهم حينما يتناولون أطراف الحديث مع النساء تكون لهم السلطة في الكلام باعتبار أنّهنّ أدنى مستوًى منهم. إن أردنا بيان طبيعة هذا السلوك فلا بدّ لنا من تتبّع جذوره ضمن المجتمع الذي تبلور في رحابه[1].

بناءً على ما ذُكر هناك اختلافٌ بين الرجل والمرأة على صعيد الكلام، وهذا الاختلاف غالباً ما يتبلور ضمن البيئة الثقافية وقلّما ينعكس في مضمار اللغويات ما يعني أنّ الأصول الثقافية المعتمدة في المجتمعات البشرية هي التي تحدّد نمط السلوك الخطابي على أساس جنس المتكلّم ومقامه الاجتماعي والطبقة التي ينحدر منها.

النسويون لم يبادروا في الحقيقة إلى تشذيب البنى الفكرية التي تقلّل من شأن المرأة في العالم الغربي، وإنّما قصدوا في آرائهم ونظرياتهم التنسيق بين العقلانية والجنس، لذلك تشبّثوا ببعض القضايا مثل سلطة الرجل في بعض المجالات التي من جملتها الخطاب الشفهي، في حين أنّ الرؤية الإسلامية لا ترتضي التقليل من شأن المرأة وترفضه من أساسه، حيث تؤكّد على عدم وجود اختلاف بين الجنسين من الناحية العقلية، والشاهد على هذه الحقيقة أنّ الفلاسفة المسلمين عرّفوا الإنسان - بما هو إنسان وبغضّ النظر عن ذكوريته وأنوثته - بالحيوان الناطق، وكما هو معلومٌ في القواعد المنطقية فكلمة حيوان تدلّ على الجنس البشري والناطق فصل له. إذاً، الذكورة والأنوثة التي يتّصف بها البشر تقسّمهم إلى نوعين، لذا حينما يكتمل الحديث عن إنسانية الإنسان وتتبلور كافّة المفاهيم المرتبطة به على صورتها الإنسانية، يأتي الدور لمبحث التذكير والتأنيث ضمن مبادئ الذاتي والعرضي وما لهما من خصائص.

الكائنات المادّية من الناحية الفلسفية مركّبةٌ من مادّةٍ وصورةٍ، ومادّتها هي في الواقع قابليتها وصورتها تدلّ على فعليتها باعتبارها أشياء موجودةً، وشيئية كلّ كائنٍ ترتبط بصورته لا بمادّته، لأنّ مادّة كلّ شيءٍ مشتركةٌ ولها القابلية على أن تتجلّى بصورٍ متنوّعةٍ.

الجدير بالذكر هنا أنّ الفلاسفة اعتبروا التذكير والتأنيث من شؤون مادّة الشيء لا من شؤون

[1] - جينيفيف لويد، عقل مذكر: مردانگى و زنانگى در فلسفه غرب (باللغة الفارسية)، ص 102.

صورته، ما يعني أنّ الذكورة والأنوثة لا أثر لهما مطلقاً على صورته وفعليته، وعلى هذا الأساس استنتجوا أنّ كون الإنسان رجلاً أو امرأةً، منبثقٌ من مادّتهما لا من صورتهما لأنّ التذكير والتأنيث ليسا من مختصّات الإنسان فحسب، بل موجودان في الحيوانات والنباتات، ففيها ما هو مذكّرٌ وما هو مؤنّثٌ. لذا، حينما يتّصف هذا الحيوان بالكمال، فلا دور حينذاك لذكوريته أو أنوثته، وإنّما كلّ حيوان له فعليته وصورته الخاصّة به ومن ثمّ ترتكز كمالاته على هذا المحور، لكن غاية ما في الأمر أنّ الذكورية والأنوثة لهما تأثيرٌ على القدرة البدنية ولا تأثير لهما على الكمال الحقيقي، ناهيك عن أنّ الزوجية في شأن النباتات تعتبر أدنى رتبةً من الزوجية الحيوانية.

إذاً، التذكير والتأنيث ليسا من ذاتيات الإنسان، فضلاً عن ذلك فإنّ إنسانيته منوطةٌ بروحه، وروحه في الواقع منبعثٌ من عالم القدس ويُنسب إلى الله عزّ وجلّ، ومن البديهي أنّ كلّ شيء ينسب تشريفاً إليه تبارك شأنه يجب أن ينزّه من الذكورية والأنوثة[1].

وقد أكّد البارئ سبحانه وتعالى في كتابه الحكيم على أنّ الإنسان حينما يتوفّى يُقبض روحه ليفارق بدنه ويبقى محفوظاً بالكامل دون أن يطرأ عليه أيّ نقصٍ، فحتّى وإن اندرس بدنه وتلاشى يظلّ روحه على حاله، وهذه الحقيقة تدلّ على كون بدن الإنسان ليس عين ذاته ولا جزءًا منها ولا حتّى لازماً لها، وإنّما هو مجرّدُ وسيلةٍ لهذه الذات، ومن ناحية أخرى، فالحيوانية والناطقية هما المرتكز الأساسي للذات بأسرها، ما يعني أنّ الناطقية جزءٌ من ذات الإنسان مثلما أنّ التعجّب من مستلزماتها، في حين أنّ البدن لا دور له هنا بتاتاً، لذلك وصف بعض الفلاسفة البدن بأنّه مطيّة الروح، ومن البديهي أنّ الممتطى يختلف عن الممتطي.

* الانسجام بين العقل والجنس

العقل هو الميزة الفارقة للإنسان عن سائر المخلوقات، إذ لا محيص له من التعقّل، والقرآن الكريم بدوره أكّد على أنّ قيمة الإنسان بعقله، ولولاه فهو أسوأ من البهائم التي لا تعقل شيئاً: ﴿**إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ**﴾ [2].

العقل في المفهوم القرآني والدين بشكلٍ عامٍّ، عبارةٌ عن وسيلة تتيح للإنسان معرفة الحقّ والعمل على أساسه، لذا كلّ من لا يمتلك إدراكاً صحيحاً فهو ليس بعاقلٍ، كما أنّ العالم الذي يعرف الحقيقة

[1] - محمّد حسين فضل الله، المرأة في ظل الإسلام، ترجمة مريم نور الدين، الجزء الرابع، لبنان، بيروت، منشورات "دار الزهراء"، 1405هـ، ص 33.
[2] - الأنفال: 20.

ولا يعمل بها فهو أيضًا ليس بعاقلٍ، وفي هذا السياق وصفه الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام حينما سأله أحد أصحابه عن حقيقة العقل، قائلاً: «**ما عُبد به الرحمن واكتسب به الجنان**».[1] نستشفّ من هذا الحديث أنّ الإنسان الذي لا يعبد الله سبحانه وتعالى أو لا يؤدّي عملاً يجعله مستحقّاً للجنّة، هو في الواقع لس بعاقل، لأنّ العقل يعني اليقين والعمل، إذ عندما يدرك الإنسان شيئاً ببرهان نظري ويتيقنّ به ومن ثمّ يعمل به استناداً إلى قابلياته العقلية، فهو عاقلٌ بكلّ تأكيدٍ.

استناداً إلى ما ذكر أعلاه أكّد القرآن الكريم على كون المرأة ذات شخصيةٍ إنسانيةٍ حالها حال الرجل، ومن الآيات الدالّة على هذا الوصف للشأن البشري، قوله تعالى: ﴿**مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾.[2] هذه الآية تدلّ بصريح القول على أنّ كلّ إنسان ذكراً كان أو أنثى، خاضعٌ لقانونٍ عامٍّ وشاملٍ فحواه أنّه يقطف في عالم الآخرة ثمار أعماله الدنيوية الصالحة التي أنجزها على ضوء إيمانه، فسوف تتبلور حينذاك في رحاب حياةٍ طيّبةٍ، حيث يعيش في مجتمعٍ ملؤه الطمأنينة والأمن والرفاهية والسلام بعيداً عن كلّ تشويشٍ وقلقٍ ومعاناةٍ، ناهيك عن أنّ كلّ إنسان ذكراً كان أو أنثى سيتلذّذ بنعيم الجنّة بقدر أعماله الصالحة في الحياة الدنيا.

إذاً، الآية الكريمة تدلّ بوضوحٍ على هذه الحقيقة ولا تتضمّن أيّ مفهومٍ يمكن اتّخاذه ذريعةً للتشكيك بمقام المرأة الإنساني أو ادّعاء أنّها ستكون في الحياة الآخرة أقلّ شأناً ومرتبةً من الرجل، ولا نبالغ لو قلنا أنّ هذه الآية تدلّ في مضمونها على واقع الرؤية الإسلامية تجاه إنسانية البشر، لذا فهي تدحض رأي أولئك المتطرّفين الذين يزعمون أنّ الإسلام دينٌ منحازٌ للجنس المذكّر، إذ تؤكّد على أنّ الثواب لا شأن له بجنس الإنسان، فمن يعمل صالحاً ينال ثوابه ذكراً كان أو أنثى دون أدنى تمييزٍ أو إجحافٍ.

* تصوير اقتدار المرأة في جاذبيتها الجنسية

معظم المبادئ التي تطرح في المشروع الفيميني الغربي تقتضي تجاهل الثنائية المفهومية بين الذكر والأنثى في مختلف الجوانب الطبيعية والثقافية، المتعالية والباطنية، الكلّية والجزئية، الذهنية والجسمانية، العقلية والشعورية، العامّة والخاصّة. ومرتكزهم في هذا المضمار أنّ المجتمعات البشرية تمنح الجنس المذكّر أهميةً أكسيولوجيةً عليا بينما تتنزّل بشأن الجنس المؤنّث إلى مقامٍ

[1] - محمّد بن يعقوب الكليني الرازي، الكافي، إيران، طهران، منشورات "دار الكتب الإسلاميه"، 1988م، ج 1، ص 11.
[2]- النحل: 97.

أدنى ضمن مختلف المصطلحات والمفاهيم المرتبطة بالذكورة والأنوثة، ومن ثمّ تسفر هذه الثنائية ـ الازدواجية ـ عن تدنيّ شأن المرأة ثقافياً في البنية العامّة لحياة البشر.

بعض الفلاسفة النسويين قالوا إن حرمان المرأة من الخوض في القضايا الفلسفية أسفر عن رواج آراء قوامها أرجحية التجارب والمهن المختصّة بالرجل، ويمكن تشبيه هذه الحالة بما ذهبت إليه الفلسفة الغربية الحديثة في تأصيل بعض القضايا كحرّية الرأي والمساواة والفردانية عبر تصوير الإنسان بشخصية وجودية تختلف عن غيرها، فالرجل هو الإنسان والمرأة هي الغير.

النسويون في هذا المجال أكّدوا على أنّ النظريات الأخلاقية متقوّمةٌ بأسسٍ ازدواجيةٍ بمحورية تجارب الرجل وعرّفت النزعة الأخلاقية بكونها مضماراً عامّاً لا خاصّاً، وعلى الرغم من أنّ الأخلاق النسوية قوامها رؤيةٌ واحدةٌ، لكنّ مناهجها تتلخّص في الترويج لقضايا أنثويةٍ متنوّعةٍ على صعيد السلوك الأخلاقي، فقضية الأمومة مثلاً تدلّ على وجود ارتباطٍ ذي نمطٍ معيّنٍ بين الأمّ وطفلها، وهذا الارتباط عبارة عن أنموذج للسلوك الأخلاقي، وقضية حرّية الجنس المثلي بالنسبة إلى المرأة تدلّ على ترتكز على حرّية الاختيار بدل التكليف المتعارف، حيث يسعى النسويون إلى طرح مفاهيم يمكن للمثليات على أساسها أن يحقّقن أهدافهنّ ويبلغن أعلى مستوًى من الجنس المثلي، أضف إلى ذلك فالمنهج النسوي الأخلاقي يرتكز في أساسه على إضفاء تغييراتٍ إلى المبادئ المتعارفة في المجتمع والتي تمنح الرجل سلطةً على المرأة كي تبقى خاضعةً له ومنقادةً لأوامره ورغباته في شتّى المجالات العامّة والخاصّة.

المناهج النسوية على الصعيد الأخلاقي تضرب بجذورها في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، حيث نلمسها جليةً في آثار بعض المفكّرين الغربيين من أمثال ماري ولستون كرافت وجون ستيوارت ميل وهاريت تايلور، وهذه المناهج التي تدخل في مراحلَ جديدةٍ يوماً بعد آخر، حيث تؤكّد على الأهمية البالغة للخصائص التقليدية التي اتّصف بها المرأة مثل العناية بأسرتها وشفقتها على أعضائها وإرادة الخير لها وتربية أبنائها والرأفة بهم والتعامل معهم بأخلاقٍ عالية، وهذه الأهمية لا تقلّ شأناً عن الخصائص التقليدية للرجل كالعقلانية والعدل والقدرة على الاستدلال. وفي هذا السياق أكّدت الفيلسوفة وعالمة النفس الأمريكية كارول جيليغان على أنّ المرأة تنزع بشكلٍ عامٍّ إلى طرح آرائها بلطفٍ وعنايةٍ لا بلحن العدالة، وذلك لأسباب عديدة، وفي كتابها الشهير «بصوتٍ مختلف: النظرية النفسية وتنمية المرأة» قالت أنّ الأسس الأخلاقية للذكر تتّسم بطابعٍ مختلفٍ بالكامل عن الأخلاق الأنثوية، وبما أنّ المرأة تتولّى مهمّة تربية الأطفال وتربيتهم أخلاقياً،

فهي على إلمامٍ بالمبادئ الأخلاقية وتعرف المسؤوليات الملقاة على كاهلها.[1] لكن على الرغم من هذه الوجهة العلمية المتقوّمة بأسسٍ سيكولوجيةٍ خاصّةٍ بكلّ واحدٍ من الجنسين، إلا أنّ النسويين لا ينفكّون عن المبالغة في القابليات الجنسية التي تمتلكها المرأة، ومن هذا المنطلق طرحوا قضايا أخلاقيةً خاصّةً بمحورية الخصال الجنسية الأنثوية هادفين من وراء ذلك إلى تعويض الضعف الكائن في ميزاتها الإنسانية - بحسب زعمهم - حيث ادّعوا أنّها افتقدت الكثير من خصالها الأصيلة جرّاء خضوعها لسلطة الرجل وإثر تهميشها في مضمار الحياة العامّة.

الجدير بالذكر هنا أنّ العقود الأخيرة شهدت رواج قضايا جنسيةٍ مرتكزةٍ على إغراءاتٍ بدنية، إلا أنّ المجتمعات البشرية في العهود السالفة شهدت شيوع رؤيةٍ فلسفيةٍ ودينيةٍ إزاء الخصائص الجسمية للإنسان، فالحكيم أفلاطون على سبيل المثال تبنّى فكرة أفضلية الذهن على البدن المادّي، وقال إنّ هناك مراتبَ خاصّةً مرتبطةً بهما مؤكّداً على أنّ الأرجحية فيها دائماً ما تكون للذهن. بعد التغييرات الجذرية التي طرأت على الرؤى الغربية وترجيح الخصائص الجسمانية على الخصائص الذهنية، سادت فكرةٌ فحواها أنّ وظيفة المرأة تتلخّص في منح الرجل السعادة في الحياة، وعلى هذا الأساس صوّر الفيلسوف جان جاك روسو المرأة وكأنّها مجرّد وسيلة لا غاية، إذ صرّح في كتابه المعنون «أميل» قائلاً: «**تعليم المرأة بأسره يجب أن يتمحور حول الرجل، فعليها أن ترضيه وتنفعه وتفعل ما يحبّه وتكنّ له الاحترام، وعليها تعليمه في طفولته، وحينما يكبر يجب أن تعتني به وتكون مصدراً لطمأنينته بحيث تجعل حياته بهيجةً. هذه المهمّة الملقاة على عاتق المرأة يجب أن تروّج تربوياً في جميع الأزمنة ويجب أن تبدأ منذ سنّ الرضاعة**».[2] الجدير بالذكر هنا أنّ التيارين الأوّل والثاني للنزعة النسوية عارضا هذه الرؤية لدرجة أنّهما انتقدا المسابقات التي تقام لاستعراض جمال المرأة أو لاختيار ملكة الجمال وشبّها الحاضرين فيها بقطعان الماشية، وذلك من منطلق اعتقادهم بأنّ بعض السلوكيات من قبيل استخدام المكياج وارتداء الباروكة والتعطّر ليست سوى تداعياتٍ لمبادئ الفكر الرأسمالي الذي بسط نفوذه على نطاق واسع، والطريف أنّ هذا التوجّه أثمر نتائجَ ملموسةً تجسّدت في أضرارٍ مادّيةٍ للشركات المنتجة لوسائل التجميل، لكن سرعان ما انقلبت الصورة وتغيّرت وجهات النظر النسوية وانطلق التيار النسوي الليبرالي الذي سحب البساط من تحت قدمي سلفه الراديكالي، فحلت الأستيطيقا الليبرالية محلّ الأستيطيقا الراديكالية التي اعتبر

[1] - Gilligan Carol, (1982), In a Different Voice, Harvard University press, p. 131.

[2] - جان جاك روسو، اميل يا آموزش وپرورش (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية منوتشهر كيا، إيران، طهران، منشورات "گنجينه"، 1970م، ص 221.

أتباعها أنّ مشاركة المرأة في عالم الجمال تعدّ تبلوراً لاقتدارها ونفوذها في المنافسات الاجتماعية المحتدمة، فهي على ضوء خصائصها الأستيطيقية تشعر باقتدارٍ.

جسم المرأة في عصر ما بعد الحداثة أصبح وسيلةً تجاريةً رابحةً في شتّى الصناعات والنشاطات الاقتصادية، ومن هذا المنطلق بادرت الشركات متعدّدة الجنسيات (Multinational Corporation) إلى إنجاز مشاريعَ تعود عليها بفوائدَ ماليةٍ كبيرةٍ عن طريق الترويج لظاهرة السفور الفاضح الذي لم يكن معهوداً في المجتمعات القديمة، وبهذا استقطبت أنظار الناس نحو الاهتمام بالجانب الجمالي في الجسم وشجّعتهم على الزينة والتبرّج، وفي يومنا هذا تكفّلت التقنية الحديثة بذلك وخضعت لها الأسس الطبيعية التي كانت متعارفةً بين البشر مثل عملية الإنجاب والعمليات الجراحية وبما فيها عمليات التجميل البلاستيكي، حيث انتشرت على نطاقٍ واسعٍ وفق أسس أستيطيقية وما زالت تتمدّد يوماً بعد آخر وتبسط نفوذها بين البشر إلى أقصى حدٍّ ممكنٍ، كما أنّ التطوّر الإلكتروني لعب دوراً مصيرياً في التغييرات التي طرأت إبّان العصر الحديث، فالمواقع الإنترنتية التي لا حصر لها خلقت لدى متابعيها رغباتٍ وطموحاتٍ وهميةٍ وافتراضيةٍ بدلاً عن تلك الرغبات والطموحات الحقيقية.

جسم الإنسان في عصر ما بعد الحداثة أصبح آلةً وموضوعاً من المواضيع العلمية، حيث تمحورت بحوث بعض العلوم الجديدة حوله ولا سيّما البيوكيمياء والجينات الوراثية، لذلك خرج عن طبيعته الميتافيزيقية فأصبح ذا طابعٍ علمانيٍّ، وإثر ذلك تغيّرت رؤية الإنسان الغربي إزاء الجندر والبدن ومن ثمّ ابتعد عمّا كان شائعاً بين أسلافه من مفاهيمَ جنسويّةٍ الأمر الذي دعا الكثير من البلدان الغربية إلى أن تعيد النظر في قوانين الزواج ومختلف المقرّرات الرسمية والعرفية المرتبطة به لكون الرغبات والممارسات الجنسية الخارجة عن النطاق العرفي والقانوني أصبحت مشروعةً اجتماعياً ولم يعد الناس يرفضونها كالسابق، كما أنّ الأطفال الذين يولدون ضمن علاقاتٍ غير شرعية أصبح حالهم حال أقرانهم الذين يولدون من علاقاتٍ شرعيةٍ. تزامناً مع هذه التغييرات الجذرية شهد العالم الغربي شيوع مظاهرَ جديدةٍ أخرى من جملتها التأكيد على سلامة البدن ومختلف الشؤون الصحّية بفضل التطوّر الطبي الكبير، ومن هذا المنطلق بدأ الناس يهتمّون بشكلٍ ملحوظٍ بأوضاعهم الجسمانية ويعتنون بها قدر المستطاع.

إذاً، جسم الإنسان الذي كان في العصور السابقة مسخّراً للعمل، أنيطت له في عصر ما بعد الحداثة مهام جديدة أبرزها استعراض محاسنه والتأكيد على جوانبه الجنسية، ومن هذا المنطلق

تمكّن الرأسماليون من تحقيق أرباحٍ ماليةٍ طائلةٍ على المستويين الفردي والجماعي، إذ بات التنوّع أصلاً ارتكازياً في المجتمعات الغربية الحديثة، فهو بطبيعة الحال يرفع من مستوى الاستهلاك وبالتالي ينصبّ في مصلحتهم بعد أن بذلوا كلّ ما بوسعهم لتأصيله في حياة البشر وترويجه على نطاقٍ أوسعَ.

الاستهلاك بات مرتكزاً أساسياً في عصر ما بعد الحداثة، ولم يَعد الروح أهمَّ من البدن كما كان عليه الحال سابقاً، ناهيك عن أنّ البدن أصبح مقدّساً وله الأولوية في كلّ مضمارٍ.

يدّعي النسويون أنّ المرأة بفضل محاسنها الجسمانية وسحرها الجنسي لها القدرة على مواكبة المبادئ الاجتماعية والسياسية التي شهدتها البشرية جرّاء سيادة النظام الأبوي، لكنّهم غفلوا عن أنّ القابليات الجندرية المستودعة في باطنها ليست عامّة بحيث يدّعى وجودها في باطن جميع النساء، إذ ليس كلّ امرأة لها القدرة على تسخير قابلياتها الطبيعية في هذا المضمار أو استثمارها بشكلٍ صائبٍ، ومن ثمّ لا يمكنها إثارة شهوة الرجل وتأجيج مشاعره بحيث تسيّره كيفما تشاء وتجلعه عبداً لجسمها وجذابيتها الجنسية. إذاً، على الرغم من أنّ الشبق والرغبة الجنسية الجامحة جزء من ذات الأنثى وميزةٌ أساسيةٌ لطبيعة خلقتها، لكنّ كلّ قابليةٍ جنسيةٍ مفتقرةٌ من الأساس إلى تربيةٍ صحيحةٍ وعليها أن تحذر من عدم الوقوع في فخّ الشذوذ الجنسي الذي بات ظاهرةً شائعةً في العالم الغربي إبّان العصر الحديث، فقد تمّ تسخير جسم المرأة لأغراض شهوانية وجنسية واقتصادية بعد أن خدعت بشعاراتٍ فكريةٍ وثقافيةٍ برّاقةٍ ومغريةٍ أغفلتها عن أنّ هدف من روّج لها هو تحقيق مكاسبَ اقتصاديةٍ.[1]

الحقيقة التي لا يُنكرها أحد هي أنّ المرأة الغربية خُدعت فكرياً بمظاهر الحياة العصرية في هذه الحقبة التأريخية الزاخرة بشتّى الأحداث والتغيُّرات المتسارعة، وذلك حينما لُقّنت أفكاراً منحرفةً صوّرت جسمها كآلةٍ وجمالها كوسيلةٍ، فتوهّمت إثر ذلك بأنّها ستقبى بهذا الشكل حتّى آخر عمرها، حيث توهّمت أنّها قادرةٌ على استثمار جذابيتها الجنسية في جميع الأحيان لصياغة شخصيتها الأنثوية التي يعشقها الرجال.

الإغراءات الجنسية الأنثوية في الواقع ليست كما تتصوّر المرأة الغربية المعاصرة، فهي غيرُ قادرةٍ مطلقاً على تأصيل عشقٍ أزلي في عمق قلب الرجل، بل التعرّي بحدّ ذاته هو الذي يغتال العشق ويطمس الحبّ الحقيقيّ، ولا نرى بأساً هنا بالإشارة إلى ما ذكرته الباحثة النسوية وندي شليث نقلاً

[1] - مرتضى مطهري، نظام حقوق زن در اسلام (باللغة الفارسية)، الجزء الثامن، إيران، طهران، منشورات "صدرا"، 1996م، ص 9.

عن الفيلسوف الشهير إيمانويل كانط: «المعشوق في الحبّ الجنسي ليس سوى عنصر يثير الشهوة الجنسية، لذا بعد أن يُشبع العاشق رغبته من هذا المعشوق وتخمد شهوته فهو يتخلّى عنه ويلقيه بعيداً عنه كما تلقى الليمونة التي امتصّ عصيرها ولم يبقَ فيها شيءٌ يمتصّه».[1]

خلافاً لما ذهب إليه النسويون وبشهادة الحقائق التأريخية، فتحلّي المرأة بالخجل والحياء والعفاف يعني عملها وفق تلك الأصول الأخلاقية والقواعد الغريزية الأصيلة التي تتمكّن في رحابها من تأجيج نار العشق في قلب الرجل لدرجة أنّها تصبح لديه مقدّسةً وذات شأنٍ رفيع،[2] وبما أنّها خلقت بطبيعتها محبّبةً ولطيفةً، فهي بكلّ تأكيد لديها مهارة امتلاك قلب الجنسِ المقابل والتربّع فيه كمعشوقةٍ يفعل لأجلها المستحيل. لكن حينما ينظر البشر إلى الجنس المؤنّث وكأنه مخلوقٌ عديمٌ الهوية وخالي الوفاض من عناصر الشخصية الإنسانية الحقيقية باعتباره كائناً يمتلك بدناً مثيراً للشهوة، تمسي المرأة آلةً جنسيةً ذاتَ أعضاءٍ بدنيةٍ ناعمةٍ ومثيرةٍ يمكن للرجل التمتع بها جنسياً لإشباع غرائزه وشهواته، ففي هذه الحالة تدنّس شخصيتها وتتعرّض هويتها لصفعةٍ مؤلمةٍ تحطّ من كرامتها الإنسانية الأصيلة.

ما يدعو للأسف أنّ المرأة في رحاب الثقافة الغربية لم تعد تحتفظ بذلك الحياء الذي يجعلها تستهوي الذكر وهي مقتدرة إلى جانب كونها لطيفةً وناعمةً، بل جرّاء خسرانها حياءها باتت ضعيفةً حقّاً ولا محيص لها سوى أن تمدّ يد الحاجة والسؤال للآخرين، وهذه الحالة تفاقمت أكثر بعد رواج الفكر النسوي الذي سخّر قدرتها على الجانب الجنسي الشهواني في العالم الغربي، لذلك خسرت شأنها الأنثوي اللطيف الذي هو جزءٌ لا ينفكّ عن شخصيتها ومن ثمّ هُزمت في معترك الحياة وطُمست كرامتها ودنّس شرفها الذي هو في واقع الحال العنصر الأساسي الذي يجعلها معشوقةً للرجل.[3]

لا شكّ في أنّ الحصيلة الطبيعية لطغيان هذه الظاهرة الشاذّة المتقوّمة بمرتكزاتٍ جنسيةٍ شهوانيةٍ، هي رواج معتقداتٍ خاطئةٍ فحواها قدرة المرأة على التصدّي للنظام الأبوي - البطريركي - الذي جعل الرجل يستحوذ على مقاليد أمورها، والأمر هنا لا يقتصر على المرأة فحسب، بل إنّ أشدّ

[1] - وندي شليث، فمينيسم در آمريكا تا سال 2003 (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية معصومة محمدي وآخرون، إيران، قم، منشورات مكتب نشر المعارف، 2005م، ص 35.

[2] - ويل ديورانت، تاريخ تمدن (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أحمد آرام، إيران، طهران، منشورات "آموزش و انقلاب اسلامي"، 1994م، ص 614.

[3] - غلام علي حداد عادل، فرهنگ برهنگى و برهنگى فرهنگى (باللغة الفارسية)، إيران، طهران، منشورات "سروش"، 1980م، ص 61.

المؤيّدين للمدّ التنويري في العصر الحديث وأبرز المفكّرين المعاصرين يعيرون أهمية بالغة لأنوثة المرأة بشكلٍ مباشرٍ، لكنّهم ينظرون إلى جانبها الإنساني بشكلٍ عرضي.

* الاستحقاق الكمّي بدل الحقّ النوعي

منذ القرن السابع عشر الميلادي شهدت المجتمعات الغربية تحوّلات واسعة النطاق في شتّى المجالات جرّاء النهضة العلمية والفلسفية الكبيرة التي اجتاحت الأوساط الفكرية من أقصاها إلى أقصاها ولا سيّما على صعيد القضايا الاجتماعية التي ولدت من رحمها حركة الدفاع عن حقوق الإنسان، ومعظم الباحثين والمفكّرين في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين سلّطوا الضوء في كتاباتهم ودراساتهم على الحقوق الفطرية والطبيعية للبشر ودافعوا عنها بكلّ قوّةٍ من منطلق اعتقادهم بكونها حقوقاً إنسانيةً لا يحقّ لأيّ كائنٍ تجريد أيّ إنسانٍ منها، ولم يتوانوا لحظةً عن الترويج لهذه الأفكار ودعوا إلى تعليم الناس أصولها، والأسماء الشهيرة كثيرة هنا لكن أبرزها في العصر الحديث جان جاك روسو وفرانسوا ماري أرويه المعروف باسم «فولتير» وشارل لوي دي سيكوندا المعروف باسم «مونتسكيو».

المحور الأساسي الذي ارتكزت عليه آراء ونظريات هؤلاء الفلاسفة والمفكّرين هو أنّ الإنسان بفطرته وطبيعته الإنسانية يمتلك مجموعةً من الحقوق والحرّيات التي لا يمكن لأيّ فردٍ أو جماعةٍ تجريده منها، ناهيك عن أنّ هذه الحقوق تسري لكلّ قومٍ من البشر وهنا أيضًا تعدّ لازمةً ولا يحقّ لأيٍّ كان سلبها منهم تحت أيّ ذريعةٍ أو تبريرٍ، وحتّى صاحب الحقّ بذاته غير مخوّلٍ بتجريد نفسه منها ومنحها لغيره برغبته وإرادته. هذه النهضة الفكرية ذات الطابع الاجتماعي آتت أكلها لأوّل مرّةٍ في بريطانيا عام 1668م ثمّ في الولايات المتّحدة الأمريكية عام 1776م وبعد ذلك في فرنسا عام 1789، حيث تبلورت ضمن حركاتٍ وانتفاضاتٍ وثوراتٍ أسفرت عن تغيير الأنظمة الحاكمة، وتمخّضت في ما بعد عن إصدار مواثيق وتوقيع اتّفاقياتٍ محلّيةٍ ودوليةٍ لتسري بالتدريج إلى شتّى أرجاء العالم.

الجدير بالذكر هنا أنّ أوجه الشبه والاختلاف بين الذكر والأنثى هما المرتكز الأساسي والعنصر المشترك في مختلف الرؤى النسوية في الدفاع عن حقوق المرأة، حيث يعزو النسويون السبب في تخلّف المرأة عن ركب الحضارة وحرمانها من حقوقها الإنسانية الثابتة إلى انعدام العدل والتطرّف المجحف في تقسيم الأعمال بحسب الجنس وإبعادها عن الرجل في المراكز الحسّاسة وعدم منحها مناصبَ هامّةً إلى جانب تهميشها في سائر المشاغل الأساسية، وفي خضمّ هذه الأوضاع

حُرمت من التعليم ولم يسمح لها بأداء دورها الاجتماعي اللائق بشأنها، إذ ينظر إليها المجتمع على ضوء جنسها الأنثوي بصفتها إنساناً من الدرجة الثانية في الحياة الاجتماعية وحتّى في الأعمال التي تزاولها خارج المنزل، وقد انعكست هذه الرؤية في الأجور التي تتقاضاها إزاء الأعمال التي تنجزها، فالمجتمع لم ينصفها حتّى في ثمن جهودها، ومن هذا المنطلق شمّر أتباع الفكر الفيميني عن سواعدهم لإعادة النظر بشكلٍ أساسيٍّ في المفاهيم الجنسية والجندرية - ولا سيّما مفهوم الأنوثة - بهدف تعيين المقصود من التأنيث وتحديد أطره الخاصّة لانتشال المرأة من واقعها المرير وتخليصها من القيود الجنسية التي تمّ تكبيلها بها على مرّ العصور. النسويون قالوا أنّ مفهوم الأنثى في المجتمعات البشرية لا ينمّ عن أمرٍ واقعٍ، وإنّما هو انعكاسٌ لأمرٍ مزيّفٍ، وعلى هذا الأساس اعتبروا مفهوم الجنس sex مختلفاً عن مفهوم الجندر gender وعلى الرغم من اعتقادهم بكون الاختلافات الجنسية متأصّلة في طبيعة البشر، لكنّهم عزوها إلى مناشئ ثقافيةٍ واجتماعيةٍ، لذلك قالوا من الخطأ بمكانٍ تصوّر أنّ الجندر له جذورٌ جنسيةٌ، أي أنّه ليس من الصواب الاعتقاد بكون كلّ أنثى يجب أن تقتضي طبيعتها لعب دور المرأة، فهذا التلازم - برأيهم - من صياغة ثقافة البشر.

الثمرة الطبيعية لهذا الاستنتاج النسوي هي أنّ الرجل أيضًا له شخصيةٌ جنسيةٌ مزيّفةٌ لكون جندره مختلفاً عن جنسه، فالذكورية حتّى وإن كانت شأناً طبيعياً وحقيقياً إلا أنّ الجنس الذكري من صياغة البشر وحصيلة للثقافة التي تمخّضت عن النظام الأبوي الذي هدف رعاته إلى الإبقاء على سلطة الرجل وخلق تحدّيات على ضوء مفهوم الأنوثة المزيّف. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ النسويين استندوا إلى واقع التعامل مع المرأة في العصور القديمة لإثبات مزاعمهم هذه، وفي هذا السياق طالبوا بإلغاء التقسيمات الجنسية في مجال العمل معتبرين هذه المطالبة ركناً أساسياً لإحقاق حقوق المرأة، حيث يعتقدون بأنّ تقسيم الأعمال والوظائف الاجتماعية متقوّمٌ بأسسٍ جنسيةٍ لكون الأعمال الإنتاجية تناط إلى الرجل في حين أنّ الأعمال المنزلية وتربية الأطفال تلقى على كاهل المرأة[1].

روّاد الفكر النسوي أكّدوا على عدم فائدة الشعارات التي تُرفع للمطالبة بحرّية الشعوب واحترام حقوق الإنسان ما لم تمُنح المرأة حرّيةً تامّةً وتتساوى مع الرجل بالكامل، وعلى الرغم من دورهم الإيجابي في إثبات أنّ المرأة تعرّضت لظلمٍ واضطهادٍ بسبب أنوثتها، إلا أنّهم أخفقوا في الأسلوب الذي يجب أن ينتهج للمطالبة بحقوقها. في حقبةٍ من الزمن تعالت صيحاتٌ نسويةٌ لانتشال الأنثى

[1] - فريبا علاسوند، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: فمينيسم: خاستگاه كنوانسيون، نشرت في مجلة "كتاب نقد" الفصلية، العدد 29، 2003م، ص 24.

من الأعمال الإجبارية التي كلّفت بها قائلين إنّها ليست مجبرةً على أن تبقى أنثى، لكنّ بعضهم اليوم يقولون كفى، إذ تجاوزت الدعوات الحدّ المقرّر لكونهم أدركوا أنّ رجولة المرأة منهكةٌ لها.[1]

الملفت للنظر هنا أنّ المرأة في البلدان الغربية حتّى وإن منحت في ظاهر الحال إرادةً حرّةً، إلا أنّ الإرادة تختلف في الواقع عن القدرة على الاختيار الذي يعني رغبة الإنسان في انتخاب أمرٍ من بين عدّة أمورٍ، ومن المؤكّد أنّ الرغبة ترتبط بالدوافع المكنونة في النفس الإنسانية والتي عادةً ما تتأصّل فيها إثر خلفياتٍ سابقةٍ ضمن نظامٍ معيّنٍ. النظام المادّي الغربي يعتبر أعضاءه ومؤسّساته ومختلف المكوّنات التابعة له مسؤولةً عن تصميم وإنتاج شتّى القضايا التي يمكن للمرأة اختيار ما يعجبها منها، بل ويمكن لجميع الناس اختيار ما يرغبون به منها.

وفي مقابل الانتخاب، يدلّ الاختيار على الإيجاد، ويمكن تشبيهه بالصفحة البيضاء التي يبادر الإنسان إلى كتابة ما يشاء فيها، أي أنّه يصوغ ما يشاء بإرادته وليس كالانتخاب الذي تصاغ له الأمور فيختار منها ما يشاء بإرادته أيضًا.

الجدير بالذكر هنا أنّ الحرّية الحقيقة تتجلّى في عالم الواقع ضمن قدرة الإنسان على الاختيار، والإنسان بحسب الرؤية المادّية عبارة عن كائن ينزع إلى الانتخاب وله الحقّ في أنّ يتمتّع بحقوقه كإنسانٍ وينعم بحرّيةٍ سياسيةٍ في شتّى المجالات. المنظّرة النسوية أوكين مولر أكّدت على ضرورة أنّ تسعى المرأة لإيجاد طبقةٍ اجتماعيةٍ خاصّةٍ بها، واعتبرت الشعارات التي ترفع دفاعاً عن حقوق الإنسان تنصبّ لصالحها، لذلك دعت النسويين إلى كسب دعم أصحاب هذه الشعارات.[2]

الدكتورة الأمريكية توني غرانت المتخصّصة بسيكولوجيا الإنسان والمدافعة عن حقوق المرأة، وصفت أوضاع الجنس المؤنّث في العصر الراهن كما يلي: «**المرأة المعاصرة تحرّرت إلى حدٍّ ما من الوضع السابق الذي كانت فيه مجرّد وسيلةٍ لإشباع شهوة الرجل وعطشه الجنسي، إلا أنّ السؤال الذي يطرح اليوم هو: بعد أن تحرّرت، ماذا عليها أن تفعل؟ الكثير من النساء يمضين حياتهنّ مع الرجال تحت سقفٍ واحدٍ دون أن يفكّرن بمستقبلهنّ، ومنهنّ من يمنحنّ أبدانهنّ لهم بكلّ سهولةٍ بشكلٍ يفوق ما فعلته أسلافهنّ على مرّ العصور، لكن مع ذلك ليست لديهنّ الكثير من المطالبات الأساسية**».[3]

مفهوم «المساواة» الذي رفع من قبل أتباع الفكر النسوي كشعارٍ ارتكازي، استخدم بدلاً عن

[1] - توني جرانت، زن بودن (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية فروزان كنجي زاده، إيران، طهران، منشورات "ورجاوند"، 2002م، ص 86.

[2] - Moller Okin, Susan (1998), Is Multiculturism Bad for women, New Jersey: Preston University, p. 102.

[3] - توني جرانت، زن بودن (باللغة الفارسية)، ص 90.

مفهوم «التشابه» بشكلٍ مقصودٍ أو غير مقصودٍ، حيث اعتبروهما شيئاً واحداً، وعلى هذا الأساس باتت إنسانية المرأة مدعاةً لنسيان أنوثتها، لذا لا نبالغ لو قلنا أنّ هذه الحركة لا تسعى في واقع الحال إلى إقرار المساواة والعدل القانوني بين الجنسين ونبذ جميع أشكال التمييز بينهما، بل محورها إيجاد أوجه شبه آليةٍ بينهما ومساواة في الحقوق بغضّ النظر عن قابليات كلّ واحدٍ منهما وهويته وواقعه التكويني.

* الجندر في التعاليم الإسلامية

المبادئ الإنسانية المعتمدة في التعاليم الإسلامية كمعيارٍ لتقييم البشر نساءً ورجالاً، هي في الحقيقة متكافئة ولا تمييز فيها بين الجنسين لكونها تتقوّم بشكلٍ أساسي بفضائل روح الإنسان لا جسمه، إذ لا فرق بين الرجل والمرأة من هذا الجانب.

هناك الكثير من الآيات القرآنية التي تطرّقت إلى بيان القيم الأصيلة التي يتمّ في رحابها تصوير الشخصية الحقيقية للإنسان وبيان المعالم الأساسية لهويته بغضّ النظر عن كونه ذكراً أو أنثى، ومن جملتها ما يلي: العلم والجهل، الإيمان والكفر، الكرامة والذلّة، السعادة والشقاء، الفضيلة والرذيلة، الحقّ والباطل، الصدق والكذب، التقوى والفجور، الطاعة والعصيان، الانصياع والتمرّد، الغيبة وتركها، الأمانة والخيانة، وإلخ من مسائلَ أكسيولوجيةٍ أخرى تتجاوز نطاق الجندر والخصائص الجنسية، إذ لم يخصّص الفضل والانحطاط فيها بالذكر أو الأنثى. أضف إلى ذلك أنّ المسائل العلمية ومختلف الشؤون الأكسيولوجية الدينية وغير الدينية لا شأن لها بجنس الإنسان، ومن المؤكّد أن النفس الإنسانية هي موضوعها الأساسي.

لا ريب في وجود اختلافاتٍ بين بني آدم، فهم ليسوا على نسقٍ واحدٍ، وهي كثيرة ومتنوّعة لدرجة أنّ المقنّن عاجزٌ عن سنّ قوانين تعمّها قاطبةً، فهذا الأمر إن لَم يكن مستحيلاً فهو غير عملي، ناهيك عن أنّ سنّ قوانين كهذه يتعارض مع مبادئ التقنين المتقوّم على رؤى واقعية والمنبثق من المصالح والمفاسد، لأنّ القوانين في الحقيقة ليست مجرّد قضايا اعتبارية. هذه الاختلافات التكوينية التي تتسبّب بحدّ ذاتها في حدوث اختلافٍ على صعيد المصالح والمفاسد، هي في الواقع منشأٌ لاختلاف الناس بالحقوق والتكاليف من مقتضى الحكم الضروري بالقياس، أي أنّ التكاليف والأحكام الاجتماعية عندما تكون متناسقةً مع واقع الحياة فهي تضمن سعادة الفرد والمجتمع على حدٍّ سواء في ما لو رُوعيت بشكلٍ صحيحٍ، وبما أنّ هذه السعادة تعدّ ركناً أساسياً في الحياة على الصعيدين الفردي والاجتماعي، فالعقل يحكم بضرورة سنّ قوانينَ ومقرّراتٍ تتناسب مع واقع

الحياة استناداً إلى المصالح والمفاسد طبق ما تقتضيه خصائص وميزات كلّ جنسٍ.

لا شكّ في أنّ منشأ الاختلاف بين الذكر والأنثى يعود إلى عدم تشابه خصائصهما الجسمانية، وهذا الأمر انعكس في الرؤية الواقعية القرآنية، وعلى أساسها صيغت المبادئ والتشريعات القرآنية الخاصّة بكلّ جنسٍ، فالاختلاف الجسماني يعدّ بطبيعته منشئاً لكلّ تباين بين الرجل والمرأة، لذا فهو وازعُ للإذعان بالحقائق والضرورات التي لا يمكن تجاهلها بتاتاً.

الخصائص الجسمانية التي تضرب بجذورها في خلقة الإنسان، هي في الحقيقة مصدرٌ للقابليات والمؤهّلات البدنية والقدرات الفردية، ناهيك عن أنّها من الضرورات الأساسية في حياة البشر، لكن لا بدّ من الالتفات هنا إلى أنّ التأهيل الجسماني لا يمكن اعتباره مجرّد قدرة بدنية، فالقدرة البدنية للرجل على سبيل المثال حتّى وإن كانت تفوق قدرة المرأة، إلا أنّ جسم المرأة فيه قابلياتٌ يمكن استثمارها لكنّ جسم الرجل محرومٌ منها، وحتّى إن كان جسم الرجل أكثر مقاومةً أمام العوامل الخارجية، لكنّ جسم المرأة يمتاز بلطافته وجماله، ومن هذا المنطلق فإنّ فضائل البدن وقابلياته ومؤهّلاته الخاصّة لكلّ من الذكر والأنثى ترتبط بواقع الحياة والأطر التي يمكن أن تتبلور في رحابها، لذا لا يوجد جسم أفضل من غيره ذاتياً، وإذا كان بدن الرجل أكثر مقاومةً وقدرةً عضليةً وأرقى قابليةً إنتاجيةً واقتصاديةً، فإنّ بدن المرأة أكثر لطافةً وجمالاً وأرقى إنتاجيةً لبني البشر، بل لا يمكن أن يولد إنسان بدونه.

الجدير بالذكر هنا أنّ الأوضاع السابقة والحالية للمرأة في حياة البشرية لا صلة لها بهويتها الأنثوية ومؤهّلاتها الذاتية، وإنّما يعود منشؤها إلى السلطة التي خضعت لها والمجتمع الذي حرمها من حقوقها المشروعة وجعلها إنساناً من الدرجة الثانية، لأنّ شخصيتها في واقع الحال كشخصية الرجل، فمن شأنها أن تتنامى وتتكامل وترتقي إلى أعلى المستويات، كما أنّها مثله حينما يخضع لنير الاستعمار ويعاني من ظلم السلطة الحاكمة واضطهادها، فهو في أوضاعٍ كهذه يعاني من الجهل والحرمان، وكلّ مسألةٍ سلبيةٍ في هذا المضمار ليست منبثقة من مؤهّلاته الذكرية وإنّما هي ناجمةٌ عن حرمانه من تفعيل هذه المؤهّلات وسلب حقوقه المشروعة وقمع قابلياته المكنونة في هويته الإنسانية.

هذه الحقائق طرحتها التعاليم الإسلامية ضمن منهجيتها الحقوقية ومبادئها الأسرية ورؤيتها تجاه الذكر والأنثى قبل أكثر من أربعة عشر قرناً، وهي تختلف في الواقع عمّا هو شائعٌ اليوم، فالإسلام لم يقرّ نمطاً واحداً من الحقوق والتكاليف للذكر والأنثى في جميع الشؤون والقضايا

التشويقية والعقابية، حيث ارتأى الشارع المقدّس أنّ بعضها مناسبٌ للجنس المذكّر وبعضها الآخر يتناسب مع كيان الجنس المؤنّث، فيما أقرّ أحكاماً مشتركةً في بعض الموارد، ولا شكّ في أنّ تشابه الجنسين في الخصال الإنسانية وتكافؤهما من هذا الحيث يعني مساواتهما في الحقوق الإنسانية وليس في القوانين التي يجب وأن يتناسق كلٌّ منها مع واقعهما الذاتي.

الكمّية كما هو معلوم غير النوعية، ومن البديهي أنّ الشريعة الإسلامية لم تقرّ حقوقاً تكوينيةً لكلّ واحدٍ من الجنسين، لذا فهي لم تمنح الجنس المذكّر أيّ امتيازٍ ولم ترجّحه على الجنس المؤنّث من الناحية الحقوقية، حيث راعت مبدأ المساواة بين البشر كأصلٍ ارتكازي، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّها لا تعارض تساويهما في الحقوق، لكنّها تعارض تشابه حقوقهما.[1] الاشتراك بين الذكر والأنثى في الحرمة الشخصية والكرامة الإنسانية لا يقتضي تشابههما من حيث الحقوق بالتمام والكمال، لأنّ الأصول والمقرّرات الحقوقية لا يتمّ إقرارها دائماً للبشر بما هم بشر، وإنّما هناك الكثير منها تسنّ لتنظيم العلاقات بين الناس بمختلف خصائصهم، إلا أنّ المرتكز الأساسي هو تساوي الجنسين بحقوقهما العامّة والإنسانية، إذ مع وجود اختلافٍ راسخٍ ومؤكّد بين الذكر والأنثى، فلا بدّ من تقسيم الأعمال والمهامّ في مابينهما إلا إذا مسخت هويتيهما الذكرية والأنثوية ففي هذه الحالة لا ينبغي القيام بأيّ تقسيمٍ، فالتساوي في الواقع غير التشابه، حيث يعني التكافؤ بينما الثاني يعني الانسجام.

الشريعة الإسلامية كما ذكرنا آنفاً، لم تمنح الجنس المذكّر أيّ حقوق ومزايا على حساب الجنس المؤنّث ولم ترّجح الذكر على الأنثى حقوقياً وأكسيولوجياً، لكن غاية ما في الأمر أنّها سنّت أحكاماً متباينةً على ضوء مبدأ الحقّ والتكليف بحيث تتناسب مع قابليات كلّ واحدٍ منهما، وفي بعض الموارد منحت أحد الجنسين صلاحيات أكثر[2].

خلاصة الكلام أنّ الرجل والمرأة في رحاب الرؤية الحقوقية الإسلامية مختلفان بالكامل عن بعضهما من الناحية التكوينية، أي أنّهما ليسا متشابهين بيولوجياً وسيكولوجياً وشعورياً، ونظراً لهذا الاختلاف لا يمكن تشابههما بالحقوق مطلقاً، فحسب أصول الجندر هما من نوعٍ واحدٍ لكنّ اختلافهما يكمن في صفاتهما، وعلى هذا الأساس يصبح الاختلاف الحقوقي بينهما أمراً ضرورياً، ولا بدّ من الالتفات هنا إلى أنّ الحقوق الطبيعية تدلّ بذاتها على هدفية الطبيعة، وعلى ضوء هذا

[1] - مرتضى مطهري، نظام حقوق زن در اسلام (باللغة الفارسية)، الجزء الثامن، ص 15.

[2] - منيرة طاهري، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: احقاق حقوق زن: كنوانسيون يا اسلام؟، نشرت في مجلة "كتاب نقد" الفصلية، العدد 26، 2003م، ص 79 - 80.

الهدف أُستودعت في باطن الكائنات قابلياتٌ متباينةٌ بحيث اختصّ كلّ نوعٍ منها بمؤهّلاتٍ تميّزه عن غيره، لذا إن أردنا معرفة واقع الحقوق الطبيعية وأسسها النوعية فلا بدّ لنا من التحرّي في طبيعة الخلقة، لأنّ كلّ قابليةٍ مستودعةٍ في باطن الإنسان تعدّ برهاناً طبيعياً يدلّ على وجود حقٍّ طبيعي، وهذا الحقّ يوجب إقرار تناسبٍ حقوقيٍّ بين الجنسين لا تشابهاً حقوقياً، إذ إنّ اشتراك الجنسين بالهدف الأساسي من الخلقة لا يقتضي ضرورة تشابه واجباتهما بالتمام والكمال.

إذاً، المقوّمات الإنسانية موجودةٌ في باطن كلا الجنسين الذكر والأنثى، إلا أنّ المقوّمات الذكورية مستودعة في الرجل فقط والمقوّمات الأنثوية مستودعة في المرأة فقط، أي أنّهما مشتركان في الإنسانية ومختلفان في الجنس، ومن هذا المنطلق فالتكليف الديني المشروط بالوعي والاستطاعة والاختيار يتعلّق بجميع البشر ولا يقتصر على جنسٍ معيّن، لذلك نلاحظ الرؤية الدينية تجاه المرأة ترتكز على وجود اختلافاتٍ طبيعيةٍ بينها وبين الجنس المذكّر، وتؤكّد على وجوب التعامل بعدلٍ معهما للحفاظ على النظام المثالي في الحياة وبلورة جوهرتهما الإنسانية في ظلّ حقوقٍ وتكاليف متبادلةٍ.

المرأة بحسب الأسس الأكسيولوجية الإسلامية تمتلك القابليات المناسبة التي تؤهّلها للنهوض بواقعها الإنساني وبلوغ ذروة العبودية، وإلى جانب ذلك لديها مؤهّلاتٌ طبيعيةٌ تمكّنها من التصدّي لمسؤولية الأمومة، وخروجها من المنزل للعمل أو لأيّ غرضٍ آخر لا يعني بالضرورة رقي شخصيتها الإنسانية وتناميها، ومن هذا المنطلق سوّغت الشريعة الإسلامية لها أن تزاول نشاطات في الحياة الاجتماعية على نحو التجويز لا على نحو الضرورة.

خلاصة الكلام أنّ المرأة في الإسلام عبارة عن إنسانٍ حالها حال الرجل، ومن هذا المنطلق فهي تتّسم بثلاثِ خصالٍ إنسانيةٍ مشتركةٍ هي حرّية الإرادة والمسؤولية والقابلية على بلوغ مرتبة الكمال، فهي مثل الجنس المذكّر من حيث امتلاكها إمكانياتٍ تجعلها قادرةً على النهوض بشخصيتها والنجاح في حياتها.

النَّسويَّة الأدبية

رؤيةٌ نقديّةٌ للمعطى والمنهج

عبد المجيد زراقط[*]

تهدف هذه الدِّراسة للباحث اللبناني البروفسور عبد المجيد زراقط إلى تقديم تعريفٍ لماهيّة الحركة النسويّة في فضائها الأدبي والإبداعي. كما يعرض إلى تيّاراتها والنظريات التي قدّمتها في سياق التجربة الأدبية ومناهجها النَّقديَّة المتعدِّدة والمتنوِّعة. وفي سياق متاخماته النقدية للقضية النسوية يعقدُ الباحثُ جملةَ مقارناتٍ مع النظريات الحديثة ليُبيِّن أوجهَ الاختلاف في الرؤية والمنهج، وكذلك إلى الآثار الناشئة عن حضور الثقافة النسوية الغربية على الحركة الأدبية النسوية في العالم العربي.

المحرر

تطورَّت النِّسوية من حركةٍ سياسيّةٍ تنادي بالمساواة بين المرأة والرَّجل، في الحقوق... إلى فلسفة لها رؤيتها إلى الوجود والمعرفة والقيم والمجتمع، وهذا ما جعل روجيه غارودي يرى أنَّها «ليست حكراً على النساء وحدهن، بل هي فلسفة للجنسين معاً، أي لكلٍّ من يؤمن بمبادىء هذه الفلسفة، ويناضل من أجلها فكراً وقولاً وعملاً»[1].

ولعلَّنا لا نبعد عن الصّواب عندما نرى أنَّ النِّسوية، بدأت حركةً سياسيَّةً اجتماعيَّةً ترى أنَّ النّظام المجتمعي السائد نظامٌ أبويٌّ - ذكوريٌّ، يتخذ الرَّجل فيه دور المركز - الذات والمرأة الدَّور الثانوي - الآخر المساعد، دعت إلى مساواة الجنسين سياسيّاً واقتصادياً واجتماعياً ونيل المرأة الحقوق التي يتمتع بها الرَّجل. ثم تطوَّرت هذه الحركة السِّياسيَّة إلى حركةٍ عقديَّةٍ لها رؤاها إلى الوجود وقضاياه؛

---

* ـ باحث وأستاذ محاضر ومشرف على الدكتوراه في الجامعة اللبنانية ـ لبنان.

[1]- روجيه غارودي، من أجل ارتقاء المرأة، ترجمة جلال مطرجي، بيروت: دار الآداب، ط2، 1988، ص96.

وهي رؤى تنطلق من التّجربة النِّسوية الخاصَّة البيولوجيَّة والمجتمعيَّة: الأمومة على سبيل المثال، وهي بوصفها هذا حركةٌ عقديَّةٌ للرِّجال والنِّساء معاً.

في نقد الحركة النِّسوية

في سياق نقد هذه الحركة، يرفض بعض الباحثين مصطلح «النِّسوية» لأنه، كما يرى، مصطلحٌ يتضَّمن مفاهيمَ وأهدافاً سياسيةً، ويميِّز بين مصطلح «أنثوي» لأنه يحدِّد الجنس البيولوجي و«نسوي»، بوصفه مصطلحاً دالاً على مفاهيمَ ثقافيّةٍ للنَّوع الاجتماعي[1]. ويرى أنَّ للمرأة، بوصفيها: الأنثوي والنِّسوي خصوصية من دون شك، لكنَّها خصوصيَّةٌ عامَّةٌ، إذ إن لكلِّ امرأةٍ تجربتها الخاصّة، ما يعني أن التجارب النِّسوية تتعدَّد بتعدُّد النِّساء؛ الأمر الذي يتيح القول:

من الصَّعب تحديد هوية «المرأة - الأنموذج الكلِّي» وخصوصيَّتها، فالنِّساء لسن كمّاً واحداً، وإنَّما هنَّ كائناتٌ متعدِّدةٌ ومتنوِّعةٌ، وكذلك هي تجاربهن المنتمية إلى «ما لا يمكن تحديده». لهذا، فإنَّ الكتابة التي تتمثّل هذه التجربة وتمثِّلها لغةً أدبيّةً هي كتابةٌ لا يمكن أن نحيط بها، وإن كان من إصرار على التَّحديد، فإنَّ ذلك ممكن إن تم وضع كلٍّ من الرَّجل والمرأة في تكوينه البيولوجي، وهذا أمر غير صحيح، فالكتابة لا تمثِّل هذا التكوين فحسب، وإنما تمثِّل التجربة الإنسانيّة الكيانية المجتمعية لكل منهما، ليس بوصفه كائناً بيولوجياً مستقلاً، وإنما بوصفه كائناً مجتمعياً ينتظم في بنيةٍ مجتمعيةٍ يتخذ فيها موقعاً يؤدِّي منه دوراً، أو مواقع يؤدِّي منها أدواراً.

وإن كان من تمييز حقيقيٍّ، فإنَّه تمييزٌ يعتمد معيار السُّلطة/ الخطاب الأبوي. وهذا المعيار ليس معياراً بيولوجياً، وإنَّما هو معيارٌ سلطويٌّ، فإن كان الصّوت السّلطوي ذكريّاً، فإن كثيراً من النِّساء ينطقن بهذا الصَّوت.

تصف «ماري إلمان» كتابة «سيمون دي بوفوار» بالذّكورية، بسبب نبرتها السُّلطوية الواضحة، فهي ترى أنّ الصَّوت الذكوري ليس محصوراً في جنس الرجال، كما هي الحال مع الصوت الأنثوي، فهو ليس محصوراً في جنس النِّساء.

لكن، وما دامت الكتابة النِّسوية تسعى إلى هدم هذا الخطاب الأبوي المسيطر، منذ آلاف السِّنين، وطالما أنه ارتبط بالرَّجل، فمن الطّبيعي أن ترتبط الكتابة النِّسويَّة بالمرأة بالدَّرجة الأولى،

[1]- بام موريس، الأدب والنِّسوية، ترجمة سهام عبد السلام، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2002، ص30.

ولكن ليس بأيِّ امرأةٍ، وإنما بالمرأة التي يصدر خطابها من منظور نسويٍّ حدَّدناه في ما سبق من قولٍ، وقد يشاركها رجالٌ في الصدور عن هذا المنظور.

شيءٌ من تاريخ الحركة النِّسوية

الحركة النِّسوية الأولى طالبت، في القرن التَّاسع عشر، بالمساواة الاجتماعية والقانونيّة بين الرَّجل والمرأة، ولم تكن تُسمَّى، آنذاك، بالحركة النِّسوية وإنَّما كانت حركةً مطلبيَّةً. الحركة النِّسوية الثانية استمدَّت أفكارها من كتابين: أوَّلهما كتاب «كيت ميليت» عن السِّياسات الجنسيَّة، وثانيهما كتاب «فردريك أنغلز»: «أصل العائلة والملكية الخاصّة»، وجاء فيه أن النِّظام الأبوي (البطريركي) قام على سيطرة الرَّجل على الأسرة واضطهاده للمرأة، وأنَّ هذا النِّظام ليس النِّظام الوحيد الذي عرفه التاريخ الإنساني، فقد سبقه النِّظام الأمومي الذي كانت فيه الملكيّة جماعيّةً والنّسب يعود إلى الأم، ثم حدث التطوُّر الخطير، فتمَّ الانتقال إلى النِّظام الأبوي؛ حيث الملكيَّة خاصَّةٌ والنَّسب يعود إلى الأب، وفيه تمَّت الهزيمة التاريخيَّة للنّساء، إذ ظهر شكل العائلة الأبويّة، حيث الزِّواج الآحادي، وهو آحاديٌّ للمرأة فحسب.

في هذه العائلة، صار دور المرأة زوجةً تنجب الأبناء، وتعمل في المنزل في المدينة، أو في المنزل والحقل في الرِّيف. وفُرضت عليها العفّة كي يضمن الرّجل أنَّ من تلدهم هم أولاده الذين يرثونه. حدث هذا نتيجة تغيُّر موقع كلٍّ من الرَّجل والمرأة في البنية المجتمعية ودوره في هذه البنية، فالرَّجل هو الأقوى، فسيطر، وغدت سيطرته سياسة حكمت جميع المجتمعات البشريَّة.

رأت الحركة النِّسويّة أنَ هذا النِّظام الذي تشكّل نتيجة تطوُّرٍ مجتمعيٍّ يمكن أن يتغيَّر نتيجة تطوُّرٍ مجتمعيٍّ آخرَ، وهي تعمل من أجل حصول هذا التطوُّر الذي يغيِّر النظام الأبوي إلى نظام آخر يتمُّ فيه إلغاء الأسرة الأبوية التي تقوم على ركيزةٍ مادِّيةٍ هي عدم المساواة بين الزَّوج والزَّوجة، فالزَّوج يقوم بالعمل المنتج والزوجة تقوم بالأعمال المنزلية المجانية.

كان كتاب أنغلز هذا، إضافةً إلى كتابات ماركس ومنظِّري الماركسيَّة، أساس الحركة النِّسوية الماركسيَّة التي ترى أن الرأسمالية والملكية الخاصَّة هما ما أدَّى إلى هزيمة النِّساء وهيمنة الرجال، أما الحركة النِّسوية الليبرالية فطالبت بأن يوفِّر النِّظام الرأسمالي الفرص والحقوق نفسها للنساء والرِّجال، من طريق سنِّ القوانين القاضية بذلك، وتشكيل القوى الضّاغطة من أجل نيل المرأة حقوقها.

في مسار هذه الحركة، دعت «فرجينيا وولف» (1882 - 1941)، منذ سنة 1919، النِّساء إلى العمل من أجل تأسيس هويِّة خاصَّة بهنّ، وتحرير قدراتهن الإبداعيَّة والتعبير عن تجاربهنّ الشخصيَّة الخاصَّة. ثمَّ عرفت الحركات النِّسويّة تعدُّداً وتنوُّعاً، فمن حركاتها ما يسمَّى بالحركة النسوية الجديدة، وهي ترى أن العالم يعرف «مقهورات هنَّ المرأة والطَّبيعة وشعوب العالم الثَّالث»، ومن يقهرهن هو الرَّجل الأبيض، ولهذا لا بدّ من السَّعي للتخلّص من سلطة هذا الرجل المركزيَّة، وتحصيل الحقوق المهدورة لهذا الثلاثي وصونها، وقد تفرّع من هذه الحركة ما سمِّي بالنسوية البيئية، وأوّل من وضع هذا المصطلح «فرانسواز دوبون» في كتابها: «النِّسوية أو الموت» - 1974، وتطوَّرت رؤى هذه الحركة، فغدت تدعو إلى مناهضة كلِّ تمييزٍ واضطهادٍ، على أيِّ أساسٍ: عرقيٍّ أو طبقيٍّ أو جنسيٍّ أو بيئيٍّ[1].

تيارات الحركة النَّسوية

يمكن تصنيف تيارات الحركة النِّسوية كما يأتي:

1 - **النِّسوية الليبراليَّة:** يعتمد هذا التيّار، إضافةً إلى ما قلناه قبل قليلٍ، الفكر «اللِّيبرالي»، ومحوره فكرة المساواة، بين الرّجل والمرأة وكلِّ البشر، في توفير فرص العمل وتحقيق التكافؤ والتقدير، من دون التمييز على أساس اللون أو النَّوع أو العرق..

2 - **النِّسوية الرَّاديكاليّة:** يعتمد هذا التيّار ثنائيَّة الذَّكر/ الأنثى، فإن كان الذكوريون يرون أن الجسد الأنثوي علامةٌ تدلُّ على ضعف المرأة العقلي والثقافي والعلمي والاجتماعي...، فإن التيار الأنثوي هذا يرى أن الجسد الأنثوي علامة تدلّ على تفوُّق المرأة على الرَّجل، فهي «الأم» المنجبة بيولوجياً، و«الأمُّ» المنجبة اجتماعيَّاً وثقافياً قيماً خاصَّةً بالمرأة.

3 - **النِّسويَّة الماركسيّة:** سبق أن تحدَّثنا عن هذا الاتجاه، ونضيف، هنا، أنَّ هذا التيار يركِّزعلى العامل الاقتصادي، فيرى أنَّ الاختلاف النَّوعي بين الرَّجل والمرأة، يُستخدم في استغلال المرأة في سوق العمل، وفي البيت، حيث يقتصر دورها على الإنجاب والخدمة المنزلية، ويدعو إلى المساواة والمشاركة.

4 - **النِّسوية ما بعد البنيويَّة:** يقرّ هذا التيّار بقبول الاختلاف، ويدعو إلى الاعتراف بكل صفات الشخصيّة وتقديرها جميعها من دون تمييز، ويرى أنَّ هذا الأمر يبشِّر بحياةٍ أفضل للفرد ذكراً كان أم

[1]- انظر: سارة جامبل، النَّسوية وما بعد النِّسوية، ترجمة أحمد الشامي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2002، ص323. مصطلحات نسوية، الايكولوجيا النسائية (المرأة أرض... الأرض المرأة)، شبكة النبأ المعلوماتية www.annabaa.org

أنثى، وأنَّ التمييز النّوعي هو نسقٌ ذهنيٌّ لا علاقة له بالاختلاف البيولوجي.

5 - النَّسوية الملوَّنة: يقرُ هذا التيّار بالاختلاف كما أقرَّ به الاتجاه ما بعد البنيوي، لكنّه يقرِّر أنَّ تجارب النِّساء الملوَّنات تختلف عن تجارب النِّساء الغربيّات، فقهرهنَّ كان قهراً مزدوجاً، من مجتمعاتهن ومن الاستعمار الغربي معاً، وهو استعمارٌ نفَّذه كلٌّ من الرجل الغربي والمرأة الغربيَّة. ويؤكِّد الخصوصيَّة التي تنتج رؤًى خاصَّةً.

يرى «ديفيد كارتر» أنَّ «ما يوحِّد مختلف أنواع النَّظريَّة الأدبيَّة النِّسويَّة ليس تقنيَّةً نقديَّةً محدَّدةً، وإنَّما الهدف المشترك، المتمثِّل في رفع مستوى وعي المرأة لأدوارها...، والكشف عن مدى الهيمنة الذكوريَّة...». ويضيف، فيتحدَّث عن اتِّفاقٍ عامٍّ، بين معظم الكتَّاب مفاده أنه يمكن تقسيم النَّظريَّة النِّسوية إلى مرحلتين برزت في أولاهما «فرجينيا وولف» و«سيمون دي بوفوار» (1908 - 1986)، وبرزت، في ثانيتهما «كيت ميليت» (1934)، و«ساندرا جيلبرت» (1936) و«سوزان جوبر» (1944)، و«ألين شووالتر» (1941)، و«جوليا كريستيفا» (1941)، و«هيلن سيسو«(1937)، و«لوس أيريغاري» (1932)، و«روث روبينز»[1].

النِّسوية العربيَّة الإسلاميَّة

يمكن القول: إن الكلام على نسويةٍ إسلاميَّةٍ يعود إلى الزَّمن الذي صدر فيه كتاب «نوليفر غول»: «الحداثة الممنوعة» سنة 1991[2]. لكنّ حركات المطالبة بحقوق المرأة في العالمين: العربي والإسلامي تعود إلى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

يمكن تصنيف النِّسوية العربيَّة - الإسلاميَّة، كما هي عليه حركات المطالبة، في الأقطار العربية والإسلاميَّة، بحقوق المرأة، في هذه الأيَّام، في ثلاثة تيَّارات هي:

1 - نسويّةٌ مستغربةٌ، وهي حركةٌ نسويَّةٌ تتَّبع الحركات النِّسويَّة الغربيَّة، وترتبط بمبادئها ورؤاها، وقد وُصفت هذه الحركة بالتبعيَّة لهذا التيَّار أو ذاك من تيَّارات النِّسوية الغربيَّة. تقول «زهراء علي»، في هذا الشَّأن: إنّ النِّسوية الغربيِّة، «ككل الحقائق السِّياسيَّة، عندما تُفهم بطريقةٍ جازمة، أو دوغمائية، تملك النَّزعة لتصبح أداةً ايديولوجيةً. عرفناها هكذا خلال الفترة الاستعماريَّة عندما كانت النِّسوية تستخدم لتساعد الهدف الاستعماري والسيطرة الغربيَّة على

[1]-انظر: ديفيد كارتر، النَّظريَّة الأدبيَّة، ترجمة باسل المسالمة، دمشق: دار التكوين، ط 2، ص89 - 96.
[2]-راجع: دلال البزري، النِّسوية الإسلاميّة، موقع «مركز دراسات الظَّاهرة الإسلاميّة».

www.islamismscope.org

الأراضي الإسلامية». ويرى الإسلاميون أن هذا الاتِّجاه «ليس مجرَّد أفكارٍ عن حقوق المرأة الاجتماعيَّة بقدر ما هو أفكار عن الهوية الإسلاميَّة نفسها»[1].

2 - نسويَّةٌ توفيقيةٌ، وهي حركةٌ نسويةٌ تحاول التّوفيق بين مبادىء النِّسوية الغربيّة والمبادىء الإسلاميَّة؛ وهي تفعل ذلك، كما يبدو، نظراً إلى أنَ أيّ حركةِ مطالبةٍ بحقوق المرأة، في مجتمع إسلامي، لا تسوِّغ مطالبها بمبادئ ورؤى إسلاميّة تحكم على نفسها بالإخفاق. وهذه الحركة انتقائيَّةٌ تنتقي من مبادىء النِّسويات الغربيَّة، ومن المبادىء الإسلاميَّة ما تراه مناسباً لها، وتحاول التَّوفيق بين ما تنتقيه، ما شكَّل اتجاهاً تصفه دلال البزري بقولها: «ورثت النِّسوية الإسلاميَّة كلّ مفاعيل اندفاعة النّسوية الغربيّة، لكنّها تنكّرت لها، وقالت: إنه الإسلام»[2].

3 - النَّسوية الإسلاميَّة، وهي حركةٌ تعمل على «متابعة قضيَّة حقوق المرأة، عبر تطبيق الشَّرع الإسلامي بشكلٍ كاملٍ وشاملٍ لكافة قضايا المجتمع، بما فيها قضية المرأة... والناشطات في التيارات الإسلامية يتبَّنين رأياً يؤكِّد تكامل الأدوار بين الرَّجل والمرأة»[3]. تحاول هذه الحركة أن تعيد النَّظر في «القراءة الأبويّة - الذكوريَّة» للإسلام التي سمحت باضطهاد النِّساء لا في الشِّرع الإسلامي. تقول زينب أنور، المديرة التنفيذية لجماعة «أخوات في الإسلام»، وهي منظمة ماليزية تعمل من أجل حقوق المرأة في إطار العمل الإسلامي: «في مجتمعاتنا، الرِّجال يمتلكون السلطة، وهم يقرِّرون ما ينبغي أن يعنيه الإسلام، وكيف يمكننا أن نطيع هذا المفهوم المعيَّن في الإسلام...، لا أستطيع أن أعيش مع إلاهٍ ظالمٍ القانون الإسلامي نفسه تقدّمي، لكن أولئك الرِّجال الذين يسيطرون عليه ليسوا كذلك»[4].

المشكلة تتمثَّل، في رأي هذه الحركة، في سيطرة «السُّلطة الذكورية» على فهم النُّصوص الدِّينيَّة وتطبيقها في الواقع، وليس في هذه النُّصوص نفسها. لهذا لا بدَّ من إعادة قراءة هذه النُّصوص.

يقرُّ هذا التيَّار بالاختلاف بين الرَّجل والمرأة؛ ذلك أنَّه جاء في القرآن الكريم: ﴿**وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ**﴾ آل عمران:36، ولم يحل هذا الاختلاف دون تكريمهما معاً. وتقدير كلٍّ منهما يعود إلى عمله، كما تقول الآية الكريمة: ﴿**أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا**

[1]-مجلة الثرى، العدد 241، تاريخ 2010/7/10، السنة السادسة. «الإسلام النِّسوي (تطبيق في الحاضر)، حوار مع زهراء علي.
[2]-راجع: أحمد عمرو، النِّسوية من الراديكالية حتى الإسلامية، قراءة في المنطلقات الفكرية، التقرير الاستراتيجي الثامن، ص152.
[3]-راجع: المرجع نفسه، ص151.
[4]-www.alarabiyanet/articles/200629233/20/11/.htm

إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[1]. وإن كان للرجل درجةٌ وقوامةٌ، فذلك يعود إلى «القدرة» على الإنفاق، أي إلى الموقع الذي يتَّخذه في البنية المجتمعيَّة، ويؤدِّي منه دوراً اقتصادياً واجتماعياً، كما يُفهم من الآيتين الكريمتين: ﴿**وَلَهُنَّ مثلُ الَّذي عَلَيهِنَّ بِالمَعرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ**﴾[2]؛ ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ**﴾[3]، ولكن السُّؤال الذي يُطرح، هنا، هو: ماذا لو لم يمتلك الرِّجال هذه القدرة، وفقدوا الموقع والدَّور اللذين يتيحان لهم امتلاكها.

يرى النَّاشطون، في هذا التّيار، أنَّ نصوص الدِّين الإسلامي توفِّر الحياة الطَّيبة لكلٍّ من الذكر والأنثى، من دون أيّ تمييزٍ بينهما، وهذه الحياة حقٌّ لمن يعمل صالحاً منهما، وهو مؤمن، فالعمل الصالح، الصَّادر عن المؤمن، هو المعيار في الحصول على أحسن الجزاء، فقد جاء في القرآن الكريم: «من عمل صالحاً من ذكرٍ أو أنثى وهو مؤمن فَلَنُحيينَّه حياةً طيبةً. ولنجزيَّنهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون» [4]. وفي الأساس ليس من تفضيل، فالنَّاس جميعهم خلقهم ربُّهم من نفسٍ واحدة، وعليهم أن يتَّقوه، كما تقول الآية الكريمة: ﴿يا **أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً...**﴾[5].

وفي التأريخ للحركة النِّسوية العربيَّة، تفيد الوقائع التاريخيَّة أن البدايات تعود إلى عام 1909، عندما نشرت ملك حفني ناصيف مجموعةَ مقالاتٍ عدَّها كثيرون علاماتٍ فارقةً في تاريخ المرأة. نُشرت هذه المقالات تحت عنوان «نسائيات، على صفحات الجريدة التَّابعة لحزب الأمَّة الوطني». وفي عام 1923، استُخدم مصطلح النَّسوية من طريق الحزب النِّسائي المصري. ومن يعد إلى الكتابات التي أرَّخت لهذه الحركة يتبينَّ جهود روَّاد منهم قاسم أمين، ورائدات منهن هدى شعراوي، وما كتب في هذا الشَّأن معروفٌ ومتداولٌ، كما أنَّ هذا المسار من الحراك النِّسوي لم يتوقّف منذ ذلك الوقت، وفي الكتب المختصَّة تفصيلٌ لذلك لسنا بحاجةٍ لإعاده كتابته هنا.

الأدب النِّسوي

السُّؤال الذي يُطرح، بدايةً، هو: هل تكتب المرأة الأدب بطريقةٍ تختلف عن الطَّريقة التي يكتبه

[1]- الحجرات:13.
[2]- البقرة:228.
[3]- النساء: 34.
[4]- النحل: 97.
[5]- النِّساء:1.

بها الرَّجل، فيكتسب أدبها خصوصيّةً تميِّزه من أدب الرّجل؟ ثمَّ، إن كان الجواب بالإيجاب، هل يعود هذا الاختلاف في خصوصيَّة الكتابة إلى الاختلاف البيولوجي، أو إلى الاختلاف المجتمعي، أو إليهما معاً؟

السُّؤال الأخير يعود إلى أنه ينبغي التمييز بين مفهوم الجنس - Sex ومفهوم الهويَّة الاجتماعيَّة الثَّقافية، أو «الجندر» - gender، فمفهوم الجنس يتحدَّد بيولوجياً، أمَّا مفهوم «الجندر» فيتحدَّد مجتمعيّاً، فهو مفهومٌ اجتماعيٌّ ثقافيٌّ مكتسبٌ غيرُ خاصٍّ بالمرأة، فلا يهمّ ما إذا كان الكاتب رجلاً أو امرأة بيولوجيّاً، وإنّما المهمّ هو الهوية النِّسوية المتمثِّلة في النَّص، والمقصود بها نقد المجتمع الأبوي والعمل على تغييره.

ثم هل توجد امرأةٌ أديبةٌ واحدةٌ ورجلٌ أديبٌ واحدٌ؟ وبتعبيرٍ آخرَ: هل توجد تجربةٌ حياتيَّةٌ أدبيّةٌ لامرأةٍ واحدةٍ وتجربةٌ حياتيّةٌ أدبيَّةٌ لرجلٍ واحدٍ؟ وهل من تجربةٍ مشتركةٍ بين جميع الرِّجال، وتجربةٍ مشتركةٍ بين جميعِ النساء؟ ألا توجد فروقاتٌ أخرى، بين النِّساء الرِّجال، وبين النِّساء أنفسهن والرِّجال أنفسهم، طبقيَّة وعرقيَّة ومجتمعيَّة: ثقافيَّة واجتماعيّة وسياسيَّة، وشخصيَّة؟ ألا توجد رؤى مشتركة بين نساء ورجال، منها كشف الهيمنة «الأبويَّة» الواعية وغير الواعية؟ والهيمنة الأبويَّة لا تقتصر على هيمنة الرجل على المرأة فحسب، وإنّما تشمل أي هيمنة ذكوريَّة: الاستعمار بمختلف أشكاله، هيمنة الغربيِّ الأبيض، هيمنة الرأسمال، هيمنة أي سلطة مستبدَّة...

في الإجابة عن هذه الأسئلة، يمكن القول: إنَّ الأدب الذي تكتبه المرأة هو «أدب المرأة»، وليس «الأدب النِّسوي»، وهو موازٍ للأدب الذي يكتبه الرَّجل، وليس هذا الأدب «أدباً غير نسويٍّ»، وهذا التمييز يعود إلى أن الأدب الذي يُكتب من منظور «عقديٍّ» نسويٌّ ينطق برؤيةٍ كاشفةٍ للهيمنة الأبوية، أياً يكن نوعها، سواءً أكتبته امرأةٌ أم رجلٌ، هو أدبٌ نسويٌّ يمثِّل التجربة النِّسوية ورؤاها إلى العالم وقضاياه.

في هذا الشَّأن، ترى شيرين أبو النّجا أن النَّص الأدبي النِّسوي هو النَّص الأدبي الذي يمثِّل «الرؤية المعرفيَّة الأنطولوجية للمرأة، والمهموم بالأنثوي المسكوت عنه، الأنثوي الذي يشكِّل وجوده خلخلةً للثَّقافة المهيمنة، وهو الأنثوي الكامن في فجوات هذه الثقافة، وأخيراً هو الأنثوي الذي يشغل الهامش»[1].

فالأدب النِّسوي، من هذا المنظور، هو الأدب الذي يتمثَّل تجربة المرأة الخاصَّة الحياتية، ويمثِّلها

[1]- شيرين أبو النَّجا، نسائي أم نسوي، القاهرة: مكتبة الأسرة، الهيئة العامَّة للكتاب، ط1، 1998، ص51.

نصّاً أدبيّاً، فما يميِّزه ليس اختلاف كاتبه الجنسي، بل خصائصه البنيويَّة. من منظور آخر، ترى النظريَّة الأدبيَّة النِّسويَّة أن هويَّة الأدب النِّسوي ينبغي أن تكون هويةً أنثويةً خاصَّةً، تعبرِّ عن تجربة المرأة الخاصَّة، وتمثِّل واقع حياتها بشكلٍ تفصيليٍّ، ذلك أن المرأة قد قُدِّمت، ولأزمنة طويلة، بأنماط بعيدة عن الحقيقة والواقع، بوساطة نماذجَ أدبيَّة مضلِّلةً. لذلك لا بدَّ من أن يتطابق الأدب النِّسوي وتجربة المرأة، سعياً وراء فهمٍ ملحٍّ للتجربة الأنثويةّ، وهو الفهم الذي سيسهم في زيادة وعي المرأة[1].

ترى «أيلين شووالتر» أن الحياة التي تعيشها المرأة، وما يُفرض عليها من واجباتٍ تنتج مضموناً أدبياً يختلف عمَّا ينتجه الكاتب (الرجل)؛ الأمر الذي يجعل هذا الأدب يمتلك خصائص مشتركةً تكفي لكي تشكِّل تقاليدَ أدبيةً نسائيةً واضحةً، وتقول: «عندما ننظر نظرةً جامعةً إلى الكاتبات نستطيع أن نلمس ملمحاً متِّصلاً على مستوى الخيال، وأن نلحظ تكوُّن أنماطٍ وموضوعاتٍ ومشاكلَ وصورٍ معيَّنةٍ تظهر من جيلٍ إلى جيلٍ»[2].

وتدعو هيلين سيكسو المرأة إلى أن تكتب نفسَها، فتقول: «اكتبي نفسَك. يجب أن تسمعي صوت جسدك، فذلك وحده هو الذي يفجِّر المصادر الهائلة للاَّشعور»[3]. وتقول في موضعٍ آخرَ: «إذ تكتب المرأة نفسَها، بوساطة خطاب النساء، فإنها تعود إلى الجسد، وتصبح اللغة وثيقة الارتباط بالنَّوع الجنسي»[4].

وإذ يتم التحدُّث عن خصائص الأدب النِّسوي، يرى جورج طرابيشي أنَّ العالم هو المركز في رواية الرَّجل، والذات هي المركز في رواية المرأة، وترى نوال السعداوي أنَّ الإجرام يحتاج إلى ذكورةٍ لا إلى أنوثة، وأنَّ أدب المرأة يتميَّز بأن مخيلته أكثر حيويَّةً وخصوبةً وحركيةً مما هو عليه أدب الرجل، ويقول عفيف فراج: تتحرك المرأة في عالم الرَّجل، إذ تتمرَّد ضدَّه ثم تعود إليه، وينتقد المرأة التي ترغب في الحرية الجنسيَّة لبطلتها من دون حسبان الواقع الاجتماعي.

وقد تكون رواية «أنا أحيا» لليلى بعلبكي التي تعدُّ، من منظور بعض النَّقاد من بواكير الأدب النِّسوي، خير مثالٍ على ما يذهب إليه فرَّاج، فشخصيَّتها الرئيسيَّة تثور ضدَّ الرَّجل، لكنَّها تعود إليه، وتجد أنَّ الإنجاب هو ما يحقِّق ذاتها، ويعطي حياتها الجدوى، وهذه التجربة، كما هو

[1]- Eaglton Mary, feminist literary blackwel, Cambridge, uk, p.151.

[2]- سارة كامبل، النِّسوية وما بعد النِّسوية، ترجمة أحمد الشَّامي، القاهرة: المجلس الأعلى لثقافة، ط1، 2002، ص198.

[3]-بام موريس، الأدب والنِّسويَّة، ترجمة سهام عبد السلام، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2002، ص258.

[4]-العنود محمد الشَّارخ، الغضب النَّاعم: الرواية النّسوية بين العربية والإنجليزية، ترجمة سامي خشبة، القاهرة: المجلس القومي للترجمة، ط1، 2007، ص18.

واضح، تجربةٌ نسويةٌ حياتيةٌ خاصَّةٌ وصادقةٌ، وليست تجربةً مفتعلةً.

ومن التّسميات الطّريفة التي تشير إلى خصائص هذا الأدب نذكر ما يأتي: ظهرت، في السويد تسمية له هي «أدب الملائكة والسَّكاكين»، وسمَّاه «أنيس منصور»«أدب الأظافر الطَّويلة»، وسمّاه «إحسان عبد القدُّوس»«أدب الرُّوج والمانكير»؛ إذ رأى فيه أدباً صوتيّاً وشكليّاً[1]...وهذه التَّسميات تختزل المرأة في بعض صفاتٍ شكليَّةٍ خاصَّةٍ بها، ولا ترى إلى جوهر تجربتها الخاصَّة.

ويمكن للباحث أن يثير السُّؤالين المركزيَّين، في هذا الشأن، ويتبيَّن الإجابة عنهما كما يأتي:

هل يختلف أدب المرأة عن أدب الرَّجل؟

هل من خصوصيّةٍ لأدب المرأة تميِّزه من أدب الرَّجل؟

جرى، ويجري، نقاشٌ طويلٌ في هذا الشأن. ويمكن تصنيف الإجابات في رأيين يرى أوَّلهما أن أدب المرأة يختلف عن أدب الرجل، وأنَّه يتميَّز بخصوصيةٍ تميِّزه منه، وذلك يعود، في المقام الأوَّل، إلى الاختلاف البيولوجي، المفضي إلى اختلاف اجتماعيٍّ نفسيٍّ ثقافيٍّ سياسيٍّ يتمثَّل في الموقع الذي تتخذه المرأة في البنية المجتمعية والأدوار التي تؤدِّيها من هذا الموقع، الأمر الذي يؤدِّي إلى اختلاف التجربة الحياتية، وتالياً الأدبيَّة التي تتمثَّل نصّاً أدبيّاً.

ممَّن يرى هذا الرأي محمد برادة، فهو يقول: «... هناك كلامٌ يرتبط تلفُّظه بالذَّات المتلفِّظة...، فأنا من هذه الزَّاوية لا أستطيع أن أكتب بدل المرأة، لا أستطيع أن أكتب عن أشياء لا أعيشها»[2]، ومحمد نور الدين أفاية، فهو يرى أن المرأة تصوغ كتابتها بشكلٍ مختلفٍ تماماً عن أشكال كتابة الرَّجل، سواءً أتعلَّق الأمر بالكتابة المخطوطة أم بأشكال الكتابات التي لا تتوقَّف المرأة عن ممارستها في علاقاتها بجسدها؛ فالمرأة، باعتبارها كائناً مختلفاً في تكوينه وجسده عن الرجل، باعتبار تواجدها في مجتمع ذكوري، تعمل على الدَّوام على إظهار جسدها بشكل مغاير»[3]. ورشيدة بنمسعود، فهي ترى أنَّ المرأة، في كثيرٍ من النّصوص السَّردية التي تكتبها، تؤدِّي دورين هما: الرَّاوي والشخصيَّة الرئيسيَّة، فتعبرِّ عن ذاتها، وهي تروي ما يجعل نصَّها السَّردي أقرب إلى السِّيرة الذَّاتيّة التي تهيمن فيها الوظيفة التَّعبيرية، أو الانفعاليَّة، من بين وظائف جاكوبسون السِّت، فيتميَّز هذا النَّص بخصائص لا يتاح لأيِّ نصٍّ يكتبه الرَّجل أن يتَّصف بها، لأنَّ هذا النَّص وليد

[1]- أنظر: أشرف توفيق، اعترافات نساء أديبات، القاهرة: دار الأمين، طـ 1، 1998، ص 10 و11.

[2]- محمد برادة، هل هناك لغة نسائية؟ مجلّة آفاق، المغرب، العدد 12، اكتوبر 1983، ص135.

[3]- محمد نور الدين أفاية، الهويّة والاختلاف...، الدّار البيضاء: أفريقيا الشرق، د. ط، د. ت.، ص41.

تجربة تعيشها المرأة ولا يعيشها الرَّجل، ومن هذه الخصا ئص كتابة الجسد: تفصيلاته، وظائفه، إيحاءاته...، كتابة الأدوار المجتمعية (الجندر)، ومنها معاناة الهيمنة الذكورية الأبوية، كتابة الرؤية النِّسوية الخاصَّة إلى العالم[1].

ويرفض ثانيهما التمييز بين أدبٍ نسائيٍّ وأدب رجاليٍّ، فتقول «لطيفة الزَّيات»: «لقد رفضت، دائماً، التَّمييز بين الكتابات النِّسائيَّة وكتابات الرِّجال؛ وذلك على الرَّغم من أنَّ النساء والرِّجال يكتبون بشكلٍ مختلفٍ»، وترفض «خالدة سعيد» مصطلح «الإبداع الذُّكوري[2]. وتقرّ «يمنى العيد» «برفض التَّصوُّر النقدي الذي يميِّز بين الأدب مفهوماً عامَّاً، والأدب النِّسائي مفهوماً خاصّاً، لتقرَّ بوجود نتاجٍ ثوريٍّ يلغي مقولة التمييز بين الأدب النسائي والأدب»[3]. وترفض «سهام بيومي» و«خناثة بنونة» مصطلح «الأدب النسائي»[4] وتقول «أحلام مستغانمي»: «أنا لا أؤمن بالأدب النسائي»[5]. وتقول غادة السمأّن: «من حيث المبدأ، ليس هناك تصنيفٌ لأدبين: نسائيٍّ ورجاليٍّ»[6].

يبدو لي أن ليس من خصوصيَّةٍ تميِّز جميع ما تكتبه النِّساء، وذلك يعود إلى أنْ ليس من تجربةٍ عامَّةٍ واحدةٍ في كتابة الأدب، فالتجربة الأدبيَّة شخصيَّةٌ، وهذه التجربة فرديّةٌ وفريدةٌ، والأدب الذي يمثلها شخصيٌّ وفرديٌّ وفريدٌ، وإن كان من مشتركٍ فهو كائنٌ بين الكتَّاب والكاتبات الذين يعيشون تجربةً حياتيةً تكوِّنها عوامل مشتركة، فيتصف النَّصُّ الممثِّل لهذه التجربة بخصوصيَّتين: فريدة ومشتركة في الوقت نفسه، إضافة إلى أنَّ الأديب الموهوب يمكن أن يكتب التجربة، وإن لم يعشها، فالنَّص الأدبي متخيَّلٌ ذو مرجعٍ، وليس شرطاً ضرورياً أن يكون المرجع وقائعياً معيشاً يعيشه الأديب فعلاً، وإنَّما يمكن أن يكون نتاجَ معرفةٍ وخبرةٍ، وفي أيِّ حال، فإن تمثيله لغةً أدبيَّةً هو عملٌ متخيَّلٌ، وليس نقلاً أو انعكاساً للمرجع، والتخيّل شخصي وليس عامَّاً.

من منظورٍ آخرَ، يرى عبد الله الغذَّامي أن اللُّغة التي يكتب بها كلٌّ من الرَّجل والمرأة هي اللُّغة نفسها، وهي «لغة ذكوريَّةٌ منحازةٌ ومؤدلجةٌ»، ولأنَّها كذلك، «لا يمكن للمرأة أن تنتج بها نصَّا ذا خصوصيَّةٍ نسويَّةٍ».

والسُّؤال الذي يُطرح هنا هو: هل يمكن للمرأة أن تكتب نصَّها بلغة ليست من صنعها؟ والحلُّ،

[1]-رشيدة بنمسعود، المرأة والكتابة، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، طـ 2، 2002، ص75.

[2]- حسن نجمي، شعرية الفضاء السرّدي المتخيَّل والهوية في الرِّواية العربيَّة، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، ص173.

[3]- بوشوشة جمعة، الرِّواية النّسائية المغربيَّة، تونس: المغاربيَّة للطباعة، ط1، 2003، ص 17.

[4]- المرجع نفسه ص 22 وزهور كرام، السرد النسائي العربي...، الدار البيضاء: شركة النشر,,,, ط1، 2004، 94.

[5]- القدس العربي، العدد 1076، السنة الرّابعة.

[6]- حسام الخطيب؛ حول الرواية النسوية في سورية مجلة المعرفة، العدد 166، ص81.

كما يضيف الغذامي، هو أنَّ المرأة، «بعد إدراكها لهذا المعضل الإبداعي، راحت تحتال لكسر الطَّوق الذكوري المضروب على اللغة، وراحت تسعى إلى تأنيث الذَاكرة، لأنَّه ما لم تتأنَّث الذَّاكرة، فإن اللغة ستظلُّ رجلاً...»[1].

يثير قول الغذَّامي السُّؤال: هل يعني بـ«اللُّغة الذُّكورية» اللُّغة أو الكلام، أو الكلام الأدبي؟ فإن كان يعني الكلام الأدبيّ، فهو لغةٌ خاصَّةٌ فرديَّةٌ وفريدةٌ، لا يكتبها رجلٌ أو امرأةٌ بوصفه، أو بوصفها، أنموذجاً كلِّيَّاً، وإنَّما يكتبها رجلٌ معيَّنٌ وامرأةٌ معيَّنةٌ، ولكلٍّ منهما تجربته الأدبيَّة الخاصَّة الفردية والفريدة التي تملي اللُّغة الأدبيَّة الخاصَّة... التي تمثِّلها وتنطق بها، وهذا يعني أنَّ هذه التجربة هي التي تصنع اللُّغة الأدبيَّة لا الرجلَ، أو المرأةَ، بوصف كلٍّ منهما، كائناً عامّاً.

في ضوء هذا الفهم، يمكن القول: ليس من أدبٍ للمرأة مختلف، ذي خصوصيَّة، كما أنه ليس من أدبٍ للرجل مختلفٍ ذي خصوصيَّة، وإنَّما يوجد أدبٌ شخصيٌّ فرديٌّ وفريدٌ، ذو خصوصيَّة. ويمكن، إن كان من تجاربَ تشترك في مكوِّناتٍ معينة، أن يوجد أدبٌ ذو خصوصيَّةٍ عامةٍ وشخصيةٍ في آنٍ، ومن هذا الأدب الأدب الذي يمثِّل التَّجربة النِّسويَّة الخاصَّة بمكوِّناتها الجسدية والمجتمعية والرؤيوية. هذا الأدب هو ما تصحُّ تسميته بالأدب النِّسوي المتميِّز ببنيةٍ لغويةٍ تمثل التجربة النِّسوية الخاصَّة، وتنطق برؤيتها.

وليس بعيداً عن الصَّواب القول: إنَّ الأدب الذي تكتبه المرأة يُنسب إليها، بوصفها منتجته، وهو ليس «كمَّا»، متجانسًا، وكذلك هو الأدب الذي يكتبه الرَّجل. في الإجابة عن السؤال: هل من خصوصيَّة للأدب الذي تكتبه المرأة، نتبيَّن رأيين؟ يرى أوَّلهما أن أدب المرأة يختلف عن أدب الرَّجل بسبب الاختلاف البيولوجي المجتمعي بينهما، ويرى ثانيهما أنّ التجاربَ الأدبيَّة شخصيَّةٌ فرديَّةٌ وفريدةٌ، وتمثُّلها الأدبي كذلك، ما يعني أن الاختلاف كائنٌ بين هذا الأدب وذاك سواءً كان كاتبه امرأة أو رجلاً. إضافة إلى هذا الرَّأي نجد من يرى أنَّ اللغة «ذكوريّة منحازة ومؤدلجة»، ما يجعل المرأة غير قادرة على إنتاج أدبٍ مختلفٍ عن أدب الرجل. ويفوت هذا الرَّأي أنَّ اللُّغة الأدبيّة «كلام أدبي» يصنعه الأديب أو الأديبة، وهو شخصيٌّ فرديٌّ وفريدٌ، وليس هو كلامَ جنسٍ أو فئةٍ. وما يمكن تقريره هو أن النَّص الأدبي لغة خاصّة يصنعها الفرد لتمثِّل تجربته الخاصَّة. ويمكن، إن كان من تجارب تشترك في مكوِّناتٍ مشتركة، أن تنتج أدباً ذا خصوصيَّةٍ عامَّة وشخصيّةٍ في آن، ومن هذا الأدب الأدب الذي يمثل التجربة النِّسوية العامَّة، والتجربة الشخصيّة الخاصّة في آنٍ. وهذا هو الأدب النِّسوي.

[1]- عبد الله الغذامي، المرأة واللُّغة، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط 3، 2006، ص208.

تأسيسًا على هذا، تكون مهمَّة النَّقد الأدبي النِّسوي دراسة النُّصوص الأدبيَّة، وتمييزها وتبيُّن التجربة النِّسوية وخصائص النصوص الأدبية التي تمثِّلها والرُّؤى التي تنطق بها، وإذ يتمُّ ذلك في نصوصٍ تمثِّل ظاهرةً، يتم تجميع النتائج وتركيزها وبلورة خصائص نوع أدبيٍّ في آونةٍ معيَّنةٍ من الزَّمن، وإذ تتكرَّر هذه الدِّراسة التزامنية، تتمُّ المقارنة بين نتائج هذه الدراسات في دراسةٍ تطوريَّةٍ، وتتمّ معرفة مسار تطوُّر هذا النَّوع من الأدب.

إشكاليّة الأدب النِّسوي العربي

السُّؤال الذي يُطرح، هنا، هو: هل من أدبٍ نسويٍّ عربيٍّ؟

لا يمكن أن نجيب عن هذا السُّؤال بنعم أو لا، فالأدب الذي تكتبه المرأة يكاد يساوي الأدب الذي يكتبه الرَّجل، لكن: هل هذا الأدب أدبٌ نسويٌّ أو نسائيٌّ؟ وأيُّ نماذجَ منه نسويَّةٌ، وفاقاً للمفهوم الذي حدَّدناه قبل قليل؟ تقتضي الإجابة عن هذين السؤالين: أن ينهض النَّقد الأدبي النَّصِّي بدراستين: تزامنيَّةٍ وتطوُّريَّةٍ للأدب العربي، في مختلف مراحله للإجابة عن هذين السُّؤالين إجاباتٍ ملموسةً. وهذا، على حدِّ معلوماتي، لم يحدث كما ينبغي. وإن كان من دراساتٍ تبحث في «أدب المرأة»، فإنَّها لم تفصِّل في الإجابة عن هذين السؤالين وما يتفرَّع عنهما من أسئلةٍ، ما يعني أن لدى النَّقد الأدبي النِّسوي إشكاليّة ينبغي أن يبحث فيها، وهذه مهمَّة ينبغي أن تنهض بها كلِّيات الآداب في الأقطار العربيَّة، من طريق ممارسة نقَّادها المنهجيِّين للنقد الأدبي النِّسوي. والسؤال الذي يطرح، هنا، هو: ما هو النَّقد الأدبي النِّسوي؟ وما هي مناهجه؟

النَّقد الأدبي النِّسوي

ينبغي التَّمييز، بدايةً، بين النقد الأدبي الذي تكتبه المرأة وبين النَّقد الأدبي النِّسوي، فليس كلّ ما تكتبه المرأة من نقد أدبيٍّ هو نقدٌ نسويٌّ، وإنَّما هو نقدٌ يُنسب إلى المرأة، بوصفها ناقدة أدبيَّة تمارس النقد الأدبي كما يمارسه الرجل، فالنقَّد الأدبي النّسوي هو الذي يصدر من منظور نسوي كما تبيَّنّاه آنفاً، إلى الأدب، ما يعني أنَّه مجالٌ من مجالات النَّقد الأدبي، وهو، كما يرى غير باحثٍ، من أشدّ مجالات النقد الأدبي تعقيداً[1].

ترى «ماري انغلتون»، في كتابها: «النَّظرية الأدبية النِّسوية»، خطأ القول: إنَّ النَّقد الذي تمارسه المرأة نقدُ نسويٌّ، وإن النقد الذي يمارسه الرجل نقدُ رجاليٌّ، وترى أن العمل الأدبي النسائي هو

[1]- محمد عناني، المصطلحات الأدبيَّة الحديثة، م.س.، ص180.

ذلك العمل غير المقيَّد بالمفاهيم التقليديَّة، والذي لا يلقي بالاً لمعايير الرجل، وهو بالضرورة يعكس واقع حياة المرأة بشكلٍ صادق، بقصد زيادة وعيها، ولا بدَّ من أن يحمل ولاءً لحركة تحرير المرأة، بحيث تشكل تجربة السعي إلى هذا التحرير عنصراً أساسياً في الإبداع النِّسوي.

وهذا يعني أنَّ النقد الأدبي النِّسوي ليس النَّقد الأدبي الذي تكتبه المرأة، وإنَّما هو النقد الأدبي الذي يبحث في النَّص، أيِّ نصّ، عن الرُّؤية النِّسوية إلى العالم وخصائص اللغة الأدبيَّة التي تنطق بها، وأنَّ النقد الأدبي النِّسوي هو النَّقد الأدبي الذي يدرس النَّص الأدبي، بغية أن يتبيَّن فيه صورة كلٍّ من الرَّجل والمرأة ورؤيته، والمنظور القيمي الذي ينطق به، ومعرفة ما إذا كان ذكورياً أو أنثوياً، ما يتيح معرفة الرُّؤى - القيم والخصائص البنيوية اللغوية الجماليَّة النِّسويّة.

ومن مهامِّ هذا النَّقد، أيضًا، دراسة أدب المرأة بعيداً عن النَّظريات النقدية التي وضعها الرِّجال، ما يقضي بإنتاج خطابٍ نسويٍّ حرٍّ غير مقيَّدٍ بالإرث النّقدي، ينظر إلى التجربة الإنثويّة الخاصَّة التي تكون المرأة الأكثر قدرةً على تمثُّلها وتمثيلها، من منظورٍ مختلفٍ تشكِّله هويتها وتجربتها.

يرى النَّقد الأدبي النِّسوي إلى النَّص من منظور النَّظرية النِّسويَّة؛ إذ إنَّه يعتمد مبادىء هذه النَّظرية لدى دراسته النَّص، وبغية التركيز على النِّسويَّة اقترحت «سوزان لانسر» تغيير الاسم من النقد الأدبي النِّسوي إلى النَّقد النِّسوي الأدبي.

وترى جوليا كرستيفا أنَّ «النَّقد النِّسوي يفكِّك النظام الترميزي، ويعيد صياغته على أسس جديدة يتم فيها تعريف الآخر، والتعامل معه بوصفه عنصراً مماثلاً»[1].

يعدّ كتاب «بيتي فريدان»: «الأسطورة النِّسويّة» البداية التي أسَّست للنَّقد الأدبي النِّسوي، وفتحت أمامه آفاقاً رحبةً للتطوُّر والتَّنوُّع اللذين عرفهما تحت تأثير المناهج النقديَّة المتعدِّدة؛ وذلك يعود إلى أنه يسعى إلى أن يكون غير مقيَّدٍ بمنهجٍ نقديٍّ معيَّنٍ، وإنَّما يستخدم أيَّ مناهج تمكِّنه من الإجابة عن الأسئلة التي يثيرها.

من هذه الأسئلة، كما يبدو لنا: ما الكتابة الأدبيَّة النِّسوية؟ ما خصائصها؟ ما موضوعاتها؟ ما رؤاها؟ هل من خبرةٍ نسويةٍ خاصَّةٍ في الكتابة الأدبيَّة؟ هل لجنس الكاتبة دورٌ في رسم صورة المرأة والرَّجل في النَّص؟ أيُّ دور تؤدِّيه المرأة في النَّص؟ هل تتخذ المرأة، في النُّصوص، صورةً نمطيّةً،

[1]- صبري حافظ، أفق الخطاب النقدي، القاهرة: دار الشرقيات، طـ 1، د. ت.، ص15.

أو صورًا خاصّةً؟ ما المنظور الذي ينطق به النَّص إلى المرأة والرجل؟ ما المواقف؟ هل للمرأة لغةٌ خاصَّةٌ مختلفةٌ؟ ما خصائصها؟ هل من خيالٍ خاصٍّ بالمرأة؟

في كتاب «أيلين شووالتر»«نحو بلاغةٍ نسويَّةٍ» - 1979، بحث في طرق تصوير المرأة في النُّصوص التي يكتبها الرَّجل، واستخدمت في بحثها مصطلح «النَّقد النِّسوي»feminist critique. ومن أشهر الكتب التي ظهرت، في سياق تطوُّر النَّقد النِّسوي كتاب «ماري ألمان»«التفكير بالمرأة» - 1968، وكتاب «فيلس شيلو»«النِّساء والجنون»، وكتاب «كاتي ميلليت»«السِّياسة الجنسيَّة» - 1977، وكتاب «ألين شووالتر»: «أدب خاص بهن» - 1977، وكتاب «ساندرا جيلبرت» و«سوزان كوبار»: «المرأة المجنونة في العلِّية» - 1977. والمشترك، بين هذه الكتب، هو تأكيد الكاتبات أنهن يكتبن عن الإبداع النِّسوي ليعدنه إلى المتن، بعد أن جعله «الصَّمت الذكوري» في الهامش، وليبدلن القراءة الأبوية بقراءةٍ أخرى أكثر صواباً، تصدر من منظورٍ نسويٍّ.

ويرى فوكو «أنَّ ما هو صوابٌ، في رأي المجتمع، يعتمد على من يهيمن على الخطاب في هذا المجتمع، وكأن سيادة لغة الرجل تقوم بدور أساسي في قمع المرأة، والعكس صحيحٌ، وهو ما يوحيه كتاب Dal-Spender (لغةٌ من صنع الرِّجال) بما تراه المؤلّفة، من أنّ المحاولات التي تقوم بها المرأة، للسيطرة على الخطاب، ما هي إلاَّ ردَّة فعل تواجه بها المرأة نمطاً أيديولوجياً بطريركياً حريصاً على إنتاج قوالبَ مكرَّرةٍ عن رجالٍ أقوياءَ ونساءٍ ضعيفاتٍ»[1].

تتعدَّد المناهج التي يستخدمها النقد الأدبي النِّسوي. تقول النَّاقدة ك.ك. روتفن: «هناك النِّسويون الاجتماعيون الذين حفَّز اهتمامهم بالأدوار المخصَّصة للنِّساء في مجتمعنا على دراسة الطُّرق التي يجيء بها تصوير النِّساء في النُّصوص الأدبيَّة. وهناك النِّسويون السيميوطيقيون الذين ينطلقون من السيميوطيقا، ويدرسون النُّظم الدَّلاليَّة التي تشعر بوساطتها الإناث، ويصنَّفن نساء، لكي تُحدّد لهنَّ أدوارهنَّ الاجتماعيَّة. وهناك النّسويون النَّفسيون الذين ينقِّبون عن فرويد ولاكان بحثاً عن نظرية للنَّاحية الجنسيَّة الأنثويَّة، غير مقيَّدة بالمعايير والفئات الذكريَّة، والذين يفحصون النُّصوص الأدبيَّة بحثاً عن التعبيرات اللاواعية عن الرَّغبة الأنثوية، أو عن آثار لكبتها. وهناك النِّسويون الماركسيون الذين يهتمُّون بالقهر أكثر من اهتمامهم بالكبت، والذين يحلِّلون النُّصوص الأدبيَّة بأسلوبٍ

[1]- رامان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة جابر عصفور، القاهرة: دار الفكر، طـ1، ص218 - 222.

ماركسيٍّ واضحٍ...، وهناك النِّسويون الاجتماعيون - السيميوطيقيون - النَّفسيون - الماركسيون... الذين يقتبسون من كلِّ شيءٍ شذرة، حسبما تتيح الفرصة. وهناك النِّسويون الشّواذ الذين يدعون إلى نظريةٍ جسديَّةٍ في الكتابة، ويستكشفون العلاقة بين الناحية الجنسيّة والنصِّيّة... وهناك النسويون السُّود الذين يشعرون بأنَّهم مقهورون بصورةٍ مزدوجةٍ، إن لم تكن ثلاثية، بوصفهم سوداً في مجتمع يعلو فيه البيض، وبوصفهم نساء في مجتمعٍ أبويٍّ، وبوصفهم عاملاتٍ في ظلِّ الرأسماليَّة، وهنَّ يدنَّ النسوية المتأخِّرة لتركيزها التَّام، تقريباً، على مشاكل النِّساء البيضاوات من الطَّبقة الوسطى في المجتمعات المتقدِّمة تكنولوجياً...»، وهناك «نسويو ما بعد البنيويَّة» المعادين للنِّسوية، والذين يقاومون التسويات مع الأبوية وإفساح المجال لها[1].

ويضيف «فنست ب.ليتش» إلى هذه القائمة «النَّقاد النِّسويين الذين يمارسون النقد الوجودي والتفكيكي، ونقد استجابة القارئ، ونقد فعل الكلام، بجانب نقد الأسطورة المتأثِّر بيونغ، ونقد العالم الثالث المعادي للاستعمار»؛ الأمر الذي يجعله يرى «أن حركة النَّقد النِّسوي فضفاضة، وليست مدرسةً محبوكةً الأطراف»[2].

يمكن القول: إن النّقد الأدبي النِّسوي يستخدم مناهجَ كثيرةً، منها: النفسي الماركسي، التاريخي التفكيكي، التَّلقي، السيميائي، الأسطوري، الاجتماعي، الثقافي، العالم ثالتي المعادي للاستعمار، الوجودي، والأهم، من هذه المناهج، أربعة هي:

1 - النقد النِّسوي النفسي، وهو اتجاهان: أولهما يعتمد نظرية سيغموند فرويد وثانيهما يجعل نظرية جاك لاكان أساساً له؛ وتعدُّ الناقدات الفرنسيات الأكثر تمثيلاً لهذا المنهج، ومنهن أيلين سيكسو وسوزان جوبار وساندرا جلبرت.

2 - النقد النِّسوي الماركسي، يعتمد هذا المنهج التراث الفكري الماركسي، فيركِّز على الدور الذي تؤديه التربية الاجتماعية في تكوين الذات النسوية وموقعها الاجتماعي؛ الأمر الذي يتمثل في النص الذي تكتبه، وتعد الناقدات البريطانيات الأكثر تمثيلاً لهذا المنهج.

3 - النقد النِّسوي الاجتماعي، يبحث هذا المنهج في الفوارق الجنسيَّة التي تكرِّسها الثقافة

---

[1]-إبراهيم أحمد ملحم، تحليل النَّص الأدبي، ثلاثة مداخل نقدية، إربد: عالم الكتب الحديثة، طـ1، 2016، ص107 و108، وانظر: فنست ب. ليتش، النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينيات إلى الثمانينيات، ترجمة محمد يحيى، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة ط1-، 2000، ص320.

[2]- المرجع نفسه.

السَّائدة، ويتم على أساسها تحديد أدوار كل جنس من الجنسين في المجتمع، إضافة إلى البحث في القيم الثقافية والاجتماعية وما تولّده من تصوُّرات عنها، وتعدّ الناقدات الأميركيات الأكثر تمثيلاً لهذا المنهج.

4 - النقد النِّسوي ما بعد البنيوي، وهو نقدٌ متنوِّعٌ: ثقافيٌّ، تفكيكيٌّ، نقد النِّسوي العالم ثالثي...

ترى شيرين أبو النَّجا، في ضوء هذا الواقع، أن النقد الأدبي النِّسوي منهجٌ نقديٌّ انتقائيٌّ، يستفيد من جميع النَّظريات السَّابقة والمعاصرة له، بغية تبيُّن «النِّسوي» في النَّص، وفي الأماكن المعتمة التي لا تسلِّط عليها البنية «الأبوية» الأضواء[1].

«على الرُّغم من نزعة التعدُّد هذه إلاَّ أن هناك مفاهيمَ معيَّنةً تجمع هذا الشُّتات، أهمها: عامل الاختلاف الجنسي في إنتاج الأعمال الأدبيّة وشكلها ومحتواها وتحليلها وتقييمها، وعلى هذا تترتب عدةُ خصائصَ تميِّز هذا النقد هي:

1 - إن الثقافة الغربيَّة هي ثقافة الذَّكر (الأب)... 2 - بينما تحدِّد العوامل الطبيعيّة النَّوع البشري (ذكر أو أنثى)، فإنَّ هذا النَّوع ومفهومه (الجنس النَّوعي) هو بنيةٌ ثقافيةٌ أنتجتها التحيُّزات الذكورية السَّائدة في الثقافة الغربيَّة حتى يتَّصف الذَّكر بالإيجابيَّة والمغامرة والعقلانية والإبداع، بينما تتصف الأنثى بالسلبيّة والرضوخ والارتباك والتردُّد والعاطفية واتباع العرف والتقليد. 3 - الإيديولوجيا الذكورية اجتاحت كافة كتابات الثقافة الغربيَّة...»، ما أدى إلى أمرين: إما أن تتغرَّب الأنثى القارئة أو أن تتبنَّى منظور الرَّجل فيجنِّدها، من حيث لا تدري ضدَّ نفسها...

توجَّه كثير من أتباع هذا النّقد إلى ما أسمته «أيلين شووالتر» بالنقد «الجينثوي (gynocriticism)، أي النقد الذي يُعنى، على وجه التحديد بإنتاج النساء كافةً من كافة الوجوه...، وأهم صفات هذا النقد: 1 - تحديد مادّة كتابة المرأة وصفاتها: عالم المرأة الداخلي... تجاربها: الحمل، الوضع، الرِّضاعة... 2 - كشف تاريخ أدبيٍّ للكتابة النِّسوية...، 3 - بلورة صيغة التجربة النِّسوية المتميِّزة في التفكير والتقييم وإدراك الذات والعالم الخارجي، 4 - تحديد خصائص اللغة النِّسوية، أو الأسلوب اللغوي النسوي المتميِّز[2].

يلتقي النَّقد النِّسوي الانتقائي والنقد التفكيكي في النَّظرة إلى الإرث النَّظري النَّقدي، فكل منهما لا يعتمد نظريَّة واحدة من نظريات هذا الإرث، فانطلاقاً من ثنائية المعنى المتحقِّق والمعنى المرجأ التي تعدُّ مبدأً من مبادىء النَّقد التفكيكي، يعمد النقد النسوي هذا إلى إعادة قراءة النُّصوص الأدبيَّة،

[1]- شيرين أبو النجا، نسائي أم نسوي، م.س.، ص58.
[2]- انظر: ميجان الرويلي وسعد البازعي، م.س.، ص329 - 332.

بغية الكشف عمّا فيها من اتّفاق أو اختلاف مع الخطاب الأبوي، وعمّا هو متحقِّقٌ ومرجأٌ في النَّص، ما يقضي بتعدُّد القراءات والعمل دائماً على كشف المخبّأ.

اتجاهٌ آخرُ يذهب إلى معرفة الإرث النَّظري والإفادة منه، ثم العمل على إنتاج خطاب معرفيٍّ/ نقديٍّ خاصٍّ بالمرأة، ويذهب اتجاهٌ ثالثٌ إلى استثمار الإرث النَّظري في خدمة النظرية الأدبية النِّسوية والنقد النسوي، وتمثل هذا الاتجاه الكاتبة «توريل موي».

في ضوء ما سبق، يمكن القول: إنَّ النقد الأدبي النِّسوي هو النقد الأدبي الذي تكتبه المرأة أو الرَّجل من منظور نسويٍّ، كما تبيَّنَّا هذا المنظور آنفاً، إلى الأدب، فينهض هذا النقد بمهمَّة تمييز النَّص وتبيُّن الرُّؤية النِّسوية فيه وخصائصه اللغويَّة ورؤاه إلى المجتمع الأبوي، وخصوصاً الرؤية النِّسوية إلى العالم وخصائص اللغة الأدبيّة التي تنطق بها. لهذا النَّقد أسئلته التي يعمل على الإجابة عنها، ومنها: ما الكتابة الأدبيَّة النِّسوية؟ ما خصائصها؟ ما موضوعاتها؟ ما رؤاها؟... تتعدَّد المناهج التي يستخدمها هذا النَّقد، ومنها: الاجتماعي والسِّيميائي، والنَّفسي والتفكيكي والثقافي... والانتقائي...، ما يجعل حركة النقد الأدبي النِّسويَّة فضفاضةً.

النقد الأدبي النِّسوي العربي

النَّقد الأدبي الذي تكتبه المرأة يملأ المكتبات، وقد يزيد على ما يكتبه الرَّجل، وخصوصاً في الآونة الأخيرة التي تكاد صفوف كلِّيات الآداب في الجامعات العربية تقتصر على الطَّالبات، لكن هذا شيء وتشكيل النقد الأدب النِّسوي العربي ظاهرةً نقديةً مستقلةً شيءٌ آخرُ. صحيح أنَّ الحياة النَّقدية العربيَّة تعرف ناقداتٍ متميزاتٍ، يبحثن في النقد النِّسوي منهن: زهرة الجلاصي ونازك الأعرجي وشيرين أبو النجا، ورشيده بنمسعود ونعيمة المدغيري وجليلة الطريطر وزينب العسَّال وزهور كرام ووفيقة دودين...، لكني أميل إلى القول:

ليس من نقد أدبيٍّ نسويٍّ عربيٍّ يمثل ظاهرةً نقديةً مستقلَّةً ذاتَ مفاهيمَ وإجراءات خاصَّة بها، حاضرةً وفاعلةً في الحياة الأدبيَّة العربيَّة. والنِّسوية نفسها، في الوطن العربي، لم تنتج ما يمثِّل ظاهرة فكريّة ذات خصوصيَّة.

وإن كان لنا أن نقدِّم معرفةً بهذه الحركة، فإنَّنا نعود إلى ما سُمِّي بعصر النهضة، فنرى أنَّها بدأت بكتابات تدعو إلى تحرير المرأة من القيود الاجتماعية وإعطائها حقوقها المدنيَّة، ويبدو أنَّ الرِّجال هم أوَّل من كتب في هذا الشأن، مثل رفاعة الطهطاوي وقاسم أمين وأحمد فارس الشدياق،

وغيرهم، ثم بادرت النِّساء إلى تبنّي قضية تحرُّر المرأة كتابةً ونشاطاً سياسيّاً واجتماعياً، مثل ملك حفني ناصف وهدى الشَّعراوي، ومنيرة ثابت ودريَّة شفيق وزينب فواز. وإليها تُنسب كتابة أوَّل روايةٍ عربيَّةٍ هي «غادة الزَّاهرة أو حسن العواقب»، كُتبت سنة 1895، وصدرت سنة 1899، في رأي غيرِ ناقدةٍ وناقدٍ..، وغيرهن.

وإذ غدت النِّسويَّة، في أوروبا والولايات المتّحدة الأميركية، علماً من العلوم الإنسانيّة ونظرية ذاتَ مبادئَ ومسارٍ تاريخيٍّ ومؤسَّساتٍ، وإذ ظهر النقد الأدبي النِّسوي في أواخر سبعينيات القرن العشرين، نتيجة كتابات «جوليا كريستيفا» و«شووالتر»، بدأت تظهر في الوطن العربي كتاباتٌ فكريةٌ وأدبيّةٌ ونقديَّةٌ نسويةٌ، لكاتبات منهن: كوليت خوري ونوال السعداوي وغادة السمَّان وليلى العثمان وفاطمة المرنيسي وغيرهن، وجميعهن متأثرات بالحركة النِّسوية الغربيَّة.

وتذهب «سعاد المانع»، في دراستها: «النقد الأدبي النسوي في الغرب وانعكاساته في النقد الأدبي المعاصر»، إلى «وجود مستويَيْن في الدِّراسات النَّقدية النسوية الموظّفة للمقولات النقديّة النسوية الغربيَّة، أوَّلها معتدلٌ في التفاعل مع هذه المقولات والتحمُّس لها، وثانيها يسعى إلى تقديم شواهد من التراث واللغة لإثبات صدق مقولة من المقولات».

كتاب «النَّقد النِّسائي...» لزينب العسَّال

بغية تحصيل معرفةٍ ملموسةٍ بهذا النَّقد نستقيها من كتابٍ مختصٍّ لناقدةٍ متابعةٍ لهذا النَّقد، نعود إلى كتاب يبحث فيه، ونعرف ما يتوصَّل إليه من نتائج، وهذا الكتاب هو كتاب «النَّقد النِّسائي للأدب القصصي في مصر» لزينب العسَّال.

تثيرُ العسَّال، في مقدِّمة الكتاب[1]، أسئلة منها: ما النَّقد النِّسائي؟ هل يوجد لدينا نقدٌ نسائيٌّ؟ إلى أيِّ اتجاهٍ ينتمي؟ ما اتجاهاته؟ إلى أيِّ مدى استطاع أن يصوغ رؤى متجاوزة لما هو كائن بالفعل؟ وهل هو النَّقد النِّسوي أو يختلف عنه؟ وبم يختلف؟

تفيدُ هذه الأسئلة أن الإشكاليَّة، موضوع البحثِ، تتمثَّل في تحديدِ نوعِ النَّقد النِّسائي الموجود لدينا وتبيُّن فاعليته، لا في وجوده؛ إذ إنَّ غير سؤالٍ من الأسئلة يقرُّ بهذا الوجود، كما أنَّ الباحثة تقول في ما بعد: «والحقيقة أنَّ الكتابات النِّسائية، بشقَّيها الأدبي والنَّقدي، شقَّت لنفسِها مساراً لا يزال يعمل يوماً بعد يوم»، ولكن ما يحتاج إلى نقاشٍ هو: هل تنتمي هذه الكتابات النسائية إلى

[1]- د. زينب العسَّال، النَّقد النِّسائي للأدب القصصي في مصر، القاهرة: الهيئة المصرية العامَّة للكتاب، ط.1، 2008.

النِّساء/ الجنس أو إلى النِّساء/ الجندر، أي هل تنتمي هذه الكتابات إلى المرأة بوصفها البيولوجي، أو إليها بوصفها المجتمعي الثقافي وتجربتها النِّسويّة الخاصة؟

في إشارةٍ أولى لمقاربة هذه الإشكالية، ترى الباحثة أنَّ النَّقد النِّسائي لم يُذكر ضمن تلك التَّصنيفات التي أقرَّ بها كبارُ الباحثين، كما أنَّ النَّاقدات النِّسويات كنَّ ينظرن إليه نظرةً تفيد أنَّه من أعمال المقاومة ضدَّ النَّظريات، وأنَّ العلاقة بينه وبين النَّظريات النَّقدية علاقةٌ ندِّيَّةٌ، وليست علاقةَ تابعٍ بمتبوعٍ.

وفي إشارةٍ ثانيةٍ، ترى الباحثة «أنَّ النَّقد النِّسائي ارتبط بكتابة المرأة»، ما يثير سؤالاً، عن طبيعة الارتباط، مفاده: هل المقصود بالنَّقد النِّسائي النَّقد الذي تكتبه المرأة، أو النَّقد الذي يكتب عن الأدب الذي تكتبه المرأة؟ أو الأدب الذي يكتب من منظورٍ عقديٍّ نسويٍّ، أي من منظور النظرية النسوية؟

أيّاً تكن الإجابة، فإن مفهوم النَّقد النِّسائي، كما يبدو، في هذه الإشارة، هو النَّقد الذي تكتبه المرأة، أو الذي يُكتب عنها، لكن هذا النَّوع من النَّقد لا يُعدُّ من أعمال المقاومة ضدَّ النَّظريات، كما أن العلاقة بينه وبين النَّظريات ليست علاقةً ندِّيةً، وإنمَّا هي علاقةُ انتماءٍ إلى نظريَّةٍ، أو نظريَّاتٍ، معيَّنةٍ منها.

في صدد انتماء النَّقد النِّسائي إلى نظريَّةٍ نقديَّةٍ، تعرض الباحثة رأياً يتحدَّث عن موقفين، يرفض أوَّلهما، وهو المتشدِّد، انضواء النَّقد النِّسائي تحت أيِّ نظريةٍ نقديةٍ، ويرى ثانيهما أنَّ مصلحة النَّقد النِّسائي تتمثَّل في أن تكون له نظريةٌ، أو على الأقل أن ينفتح على النَّظريات، أو التَّيارات، النَّقدية الموجودة.

يمكن، في ضوء ما سبق، تصنيف الرُّؤى إلى النَّقد النِّسائي، كما يقدِّمها الكتاب، كما يأتي:

1 - النَّقد المرتبط بكتابة المرأة، أي النَّقد الذي يدرس النُّصوص الأدبية التي تكتبها المرأة وهذا النَّقد لا يتَّصف بخصوصيَّة تميِّزه من النَّقد المرتبط بكتابة الرَّجل إلاَّ بالمنهج وكفاءة النّاقدة، أو النَّاقد، في استخدامه.

2 - النَّقد الذي يعدّ ندًّا للنَّظريات النَّقدية «الذكوريَّة»، وعملاً من أعمال المقاومة ضدَّها، بوصفه نقداً نسويّاً، وهذا النَّقد إما أنَّه يمتلك نظريةً نقديةً نسويةً، أو يفتقر إلى أي نظرية، أو ينفتح على النظريات النقدية، ما يجعل نظريته انتقائية.

يثير هذا التَّصنيف أسئلةً كثيرةً منها: هل يعدُّ النَّقد المرتبط بكتابَة المرأة نوعاً من أنواع النَّقد

متميّزاً؟ وبم يتميَّز؟ وهل تعدُّ دراسة النُّصوص التي تكتبها المرأة أمراً مميّزاً لاتجاهٍ نقديٍّ؟ وهل يمكن أن تعدُّ النَّظريات النَّقدية التي يستخدمها هذا النَّقد، وهي إرث نظريٌّ يستخدمه أي ناقد نظريات نسائيةً؟ وهل توجد نظرية نقدية نسائية؟ وما هي؟ ثمَّ هل يمكن لنقدٍ أدبي يفتقر إلى أي نظريةٍ أن يكون نوعاً نقدياً متميّزاً وذا فاعليَّة؟

يمكن القول، في الإجابة عن هذه الأسئلة: إنَّ النَّقد الذي تكتبه المرأة، ليقارب كتابات نسائية أو رجاليةً، معتمداً النَّظريات النَّقدية المتداولة، لا يتميَّز بخصوصيَّةٍ تتيح تصنيفه نوعاً نقديًّا ندًّا مقاوماً لأنواع النَّقد الأخرى، كما أنَّ النَّقد الذي يفتقر إلى أيّ نظريةٍ لا يمكن أن نعدَّه نوعاً نقدياً متميّزاً وفاعلاً، فقد يكون نقداً انطباعياً لا يختلف عن أي نقدٍ انطباعيٍّ آخرَ.

يبقى النُّقد الممتلك نظريةً/ رؤيةً إلى العالم وقضاياه وأشيائه، ويرى إلى النُّصوص من منظور هذه النَّظرية/الرؤية، فيحصِّل معرفةً بهذه النُّصوص، ويقدِّم هذه المعرفة للمتلقِّي منهجيًّا، فهذا النَّقد يمكن أن يكون نوعاً نقديًّاً متميّزاً من السَّائد وندًّا مقاوماً له، أو نظيراً له، أو متكاملاً معه.

والأسئلة التي تُطرح، هنا، هي:

هل توجد هذه النَّظرية/الرؤية؟ وما هي؟ وهل هي التي تميِّز النَّقد النسوي، وتكسبه خصوصيَّته/ هويته؟ ومن ثمَّ ما هو النَّقد النِّسائي؟ وما يميِّزه من النَّقد النِّسوي؟

ثم هل يوجد نقدٌ عربيٌّ نسويٌّ يدرس النُّصوص من منظورِ نظريةٍ نقديةٍ نسويةٍ؟

تحاول الباحثة، استناداً إلى مراجعَ مختصَّة، الإجابة عن السُّؤال المتعلّق بتحديد مفهوم النَّقد النِّسائي، فتجد صعوبةً في هذا التَّحديد مردُّها إلى كلمة «النِّسائي» التي تثير سؤالاً مفاده: ما المقصود بها؟

في الإجابة عن هذا السؤال تتحدَّث الباحثة عن ثلاثة مذاهب: أوَّلها «مذهب الانتصار للمرأة»، وثانيها «مذهب تحرير المرأة»، وثالثها «مذهب تحرُّر المرأة».

إن يكن المذهب الأوَّل يعني السَّعي إلى نيل المرأة حقوقها الاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة، والثَّالث يرتكز على «حقِّ المرأة في حياةٍ جنسيَّةٍ مستقلَّةٍ»، قد تعني هنا، حرَّة. فإنَّ المذهب الثَّاني يفيد تحرير المرأة من القيود المجتمعيَّة التي تحول دون سعيها إلى تحقيق ذاتها.

تبشِّر هذه المذاهب، وإن كانت توجد بين أوَّلها والاثنين الآخرين، فروقاتٌ جوهريّةٌ، بتعديل

أوضاع المرأة في المجتمع، وتقوم على أساسٍ فلسفي قوامه «التحيُّزات أو الانحرافات التي تتيح للمرأة نيل الحقوق نفسها التي للرِّجال، واحتلال مكانة الرجل والابتعاد عن مكانة التَّابع».

تمثِّل هذه المذاهب جميعها حركةً نسائيَّةً تسعى إلى أن تحصل المرأة على الحقوق نفسها التي يتمتَّع بها الرَّجل، وإلى العبور من موقع «التَّابع» إلى موقعٍ آخر.

هنا يبدأ الخلاف، فأيُّ موقع تريد المرأة الوصول إليه لتؤدِّي منه دوراً في المجتمع؟ هل هو موقع الرَّجل، أو موقع تؤهِّله لها خصوصيتها، فتكون لها حقوقه نفسها، وتكون في الوقت نفسه متميِّزةً بهذه الخصوصيَّة؟

إن يكن الأمر هكذا، فهو يعني وجود حركةٍ مطلبيَّةٍ تسعى إلى تحقيق أهدافٍ معيَّنة. ما يعنينا، هنا، من هذه الحركة، هو تلك «الخصوصيَّة» المتمثِّلة رؤية/ نظريَّة تتيح إجراء «قراءةٍ جديدة» لا لكتابة جديدة فحسب، كما تقول شيرين أبو النَّجا، وإنَّما لأيِّ كتابةٍ قديمةٍ أو جديدةٍ، نسائيَّةٍ أو رجاليَّةٍ. فما هي هذه الخصوصيَّة المتمثِّلة رؤيةً/ نظريَّةً نقديَّةً؟

تواصل الباحثة المحاولة، فتتحدَّث عن مصطلح «الجندر»، بوصفه «التَّعبير الثَّقافي عن الاختلاف الجنسي». وإن يكن الاختلاف الجنسي، غير المقتصر على المستوى البيولوجي، وإنما الشَّامل المستويات جميعها: الجسدي والنَّفسي والاجتماعي والثَّقافي...، يؤتي تعبيراً مختلفاً، فإن أساس الخصوصيَّة النسوية، ومن ثمَّ نظرية/ رؤية النَّقد النُّسوي، تنطلق من هذا الاختلاف، أي من اختلاف التَّجربة وخصوصيَّتها.

هنا ينبغي أن نلحظ وجود تجربةٍ عامَّةٍ مشتركة، وتجربةٍ فرديَّةٍ في آن، وإن كانت الأولى تكوِّن الخصوصيَّة النِّسوية، فإنَّ الثَّانية تغنيها وتنوِّعها. وتكون مهمَّة النَّقد النِّسوي أن يتبيَّن هذه الخصوصيَّة، كما تتمثَّل بنيةً لغوية تنطق برؤية إلى العالم، بما في ذلك الخصوصيَّة النِّسوية العامَّة، كما تمثِّلها فرادة التجربة النِّسوية الخاصَّة، والسُّؤال الذي يطرح هنا هو: هل يوجد هذا النقّد؟ ومن مارسه؟ ليس في الكتاب إجابة عن هذين السؤالين. لكنَّ الكتاب يقدِّم إجابة عن سؤال آخر هو: ما منهج هذا النقد؟ فيستشهد بما تراه سوسن ناجي في هذا الشأن، فهي تقول: إنَّ منهج النَّقد الأدبي «النِّسوي»، بوصفه أحد المناهج النَّقديَّة الحديثة، يؤكِّد أهمية التَّجربة الشَّخصيَّة في الأدب، ويفيد من المناهج النَّقدية المعاصرة، ما يمدُّه بالثَّراء الإجرائي، ويخوِّله الكشف عن مناطق مجهولة أغفلها النُّقد الذكوري.

وهكذا يكون النَّقد الصَّادر عن هذا الوعي بالعالم، الرَّائي إليه بهذه الرُّؤية، المقارب للنُّصوص بنظريةٍ مستقاة من هذا الوعي/ الرؤية، خطابًا مغايرًا للتقليدي والسَّائد، قادرًا على النَّفاذ إلى حقائق الثَّقافة المهيمنة وخلخلتها، ومعول هدم لكل ما هو ثابت، واستراتيجية ثقافيَّة تكشف عن البني المضمرة واللاواعية، وتفكِّك الأنساق الثَّقافية...

بهذا، يغدو النَّقد النسوي نظريةً لا علاقة لها بالجنس ذكراً أو أنثى، ما يعني أوّلاً أنْ ليس كلُّ نصٍّ صادرٍ عن امرأةٍ هو بالضرورة نصٌّ نسويٌّ، وثانياً أنَّ الرَّجل يمكن أن يكتب نصًّا نسويًّا.

هذا ما تراه حركة التحرُّر النِّسوية، بوصفها منهجًا يُعتمد في الدِّراسة في معظم حقول العلوم الإنسانيَّة، ويتفرَّع إلى اتجاهاتٍ عديدةٍ كالنسوية الليبراليَّة، والماركسيِّة، والاشتراكيَّة، والنَّفسيَّة، والوجوديَّة، وما بعد الحداثة...

يتيح لنا ما سبق الكلام على نوعين من النَّقد: أوَّلهما النَّقد النِّسائي، وهو النَّقد المرتبط بكتابة المرأة، من دون أن يصدر عن رؤيةٍ/ نظريَّةٍ نسويَّة، وثانيهما النَّقد النِّسوي، وهو النَّقد الممتلك نظرية متميِّزة، تصدر عن خصوصيَّة التَّجربة النّسويَّة، والمستفيد من إجراءات مختلف النَّظريات النَّقديَّة.

إن رأينا، في ضوءِ هذا التَّقسيم، إلى مادَّة هذا الكتاب النَّقديَّة، تبيَّن لنا أنَّ هذه المادَّة تنتمي إلى النَّقد النِّسائي، بمعنى النَّقد المكتوب بأقلام النِّساء، استناداً إلى غير منهجٍ نقديٍّ، لا إلى النَّقد النِّسوي المستند إلى نظريةٍ نسويةٍ.

لكنَّ ما ينبغي ذكره هو أنَّ هذا النَّقد النِّسائي لا يخلو من نقدٍ نسويٍّ، تقتضي معرفته البحث عنه في ثنايا الإرث النَّقدي، ومن نماذجه، أو من علاماته، كما تبيَّنت الباحثة، بنظرةٍ نافذة، مساواة الأديبة النَّاقدة ميّ زياده بين النّسوي والأمومي. وهذه نظرة تفكِّك النَّصَّ، وتبحث فيه عن قيمٍ دلاليَّةٍ جماليَّةٍ مختلفةٍ عمَّا هو سائدٌ.

وهذا أمرٌ مدهشٌ، كما تقول الباحثة، إذ إنَّ «أمثال مي زياده، وقبلها لبيبة هاشم وباحثة البادية، أدركن مفهوم النسويَّة، وتتبَّعن الخطاب النِّسوي الغربي، بل وتفوَّقن في تبنِّيهن لمفهوم النسويَّة، بحيث اعتمد على وضع المرأة العربيَّة، فجاء مسايراً للسِّياق الثَّقافي الذي تعيش فيه المرأة، فكان دفاعهن صادقاً عن جهود الرَّائدات النسويات».

ما هو جديرٌ بالتوقُّف عنده، في هذا الصَّدد، ما توصَّل إليه الباحث النَّفسي، لويس ترمان من نتائج، عندما أجرى بحثاً تبيَّن فيه صفات سبعمائة طفلٍ من الموهوبين، أو ذوي الذَّكاء الخارق،

النَّفسيَّة والعقليَّة والبدنيَّة، ومن النَّتائج التي توصَّل إليها هو أنَّ الفتيات الموهوبات، وكان عددهن ثلاثمئة، بدت عليهن مظاهر الذكورة، عندما قورنت جوانبُ من شخصياتهن بنظيرتها من الفتيات العاديات[1].

يفيد ما سبق أن الإرث النَّقديَّ العربي لا يخلو من نقد نسويٍّ، غير أنّه نقدٌ تتضمَّنه كتب هذا الإرث النَّقدي، وليس أبحاث نقد خاصّةً به يصرِّح معدّوها بأنَّهم يمارسون النَّقد من منظور نظريةٍ نقديّة نسويَّة معيَّنة، ما يعني أنّه ينبغي البحث عن هذا النَّقد وتبيُّن نظرياته ومناهجه ومفاهيم هذه المناهج وإجراءاتها والنَّتائج التي توصَّل إليها في دراساته لخصوصيَّة التجربة النِّسوية العامَّة وفرادتها وخصوصيات التّجارب النِّسوية الخاصَّة، وفرادة كلٍّ منها، من نحوٍ أوَّل، كما تنبغي ممارسته، وفاقاً لهذا المفهوم، من نحوٍ ثانٍ.

في الختام

قدّمنا، في هذه الدِّراسة، معرفةً بالنِّسوية وأدبها ونقدها الأدبي، فميَّزنا بين أنثويٍّ ونسائيٍّ ونسويٍّ، وحدَّدنا مفهوم النِّسوية، بوصفها نظريّةً وحركةً سياسيَّةً، تطوَّرت إلى نظريةٍ عقديّةٍ لها رؤيتها إلى العالم وقضاياه، وعرضنا الآراء التي تنقد هذه الحركة، وقدّمنا شيئاً من تاريخها، وعرَّفنا بتياراتها: الليبرالي الرَّاديكالي، الماركسي، ما بعد البنيوي، الملوّن، الإسلامي. ثمّ بحثنا في الأدب النِّسوي، فرأينا أنَّه الأدب الذي يمثل التجربة النسويَّة وأن ما يميِّزه ليس اختلاف كاتبه الجنسي، بل خصائصه البنيوية: رؤيةً ولغةً، وتحدَّثنا عن الأدب النِّسوي العربي، ورأينا أنَّ من مهمات النقد الأدبي النِّسوي أن يجيب عن السُّؤال: هل من أدب نسويٍّ عربيٍّ؟ ما مهَّد للبحث في النقد الأدبي النِّسوي، فرأينا أنه النقد الأدبي الذي يدرس النَّص الأدبي، ويميِّزه، ويتبين تجربة المرأة الخاصة فيه وخصائصه اللغويّة والرؤى التي تنطق بها، وهو نقدٌ تتعدّد مناهجه، وتحدّثنا عن النَّقد الأدبي النِّسوي العربي، فرأينا أنَّه لا يمثِّل ظاهرةً مستقلَّةً ذاتَ مناهجَ وإجراءاتٍ خاصَّةٍ بها، وقدّمنا قراءةً في كتابٍ يبحث في هذا النَّقد هو كتاب: «النقد النِّسائي» لزينب العسال.

[1]- انظر: مصطفى سويف، العبقرية في الفن، القاهرة: مطبوعات الجديد، العدد 17، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص. 33 و34.

حلقات الجدل

الجندر بما هو تحيّزٌ ثقافيٌّ غربيٌّ

تنظير سسيولوجي

طلال عتريسي [*]

اتخذت قضية الجندر منذ نشوء طلائعها الأولى في أوروبا امتداداتها الفكريّة والثقافيّة مع الزحف الكولونيالي على مجتمعات ما سمي بـ"العالم الثالث" ومنها على الأخص المجتمعات العربية والإسلامية. وهذا بديهيٌّ حين ترافقت هذه القضية مع تدفُّق نظريات الحداثة وما بعد الحداثة لتتوغل في مجمل العلوم الإنسانية فضلاً عن أنماط الحياة المختلفة.

كيف ظهرت تداعيات الجندرية في مجتمعاتنا، وإلى أيِّ حدٍّ استطاعت تيّاراتها التأثير على بيئاتٍ محليةٍ لم تقتصر على الاتجاهات العلمانية والمدنية، بل تمدَّدت أيضًا وأساساً إلى البيئات المحافظة والدينية بأشكالٍ وصورٍ لا حصر لها.

هذه الدراسة للباحث في علم الاجتماع البروفسور طلال عتريسي تسعى للإضاءة على أهم الإشكاليات في هذا الصدد.

المحرر

هيمنت قضية المرأة منذ بضعةِ عقودٍ على خطاب وأدبيات الكثير من الجمعيات والأحزاب والحركات الاجتماعية والنسائية في لبنان وفي بلدانٍ عدةٍ عربيةٍ وإسلامية. لقد استند هذا الخطاب وتلك الأدبيات إلى مجموعةٍ من الركائز التي شكلت البنيان الأساس لهذه القضية.

الركيزة الأولى، هي: المرأة قضيةٌ عالميةٌ. تحولت المرأة بحسب هذه الرؤية إلى قضيةٍ مستقلةٍ لها أهمية قضايا مثل الفقر، والتلوث، والسلم، والتمييز العنصري، والديمقراطية...وسواها من

*ـ باحثٌ وأستاذٌ في علم الاجتماع ورئيس معهد الدكتوراه في الجامعة اللبنانية سابقاً.

قضايا يفترض أن يجتمع العالم حول أهميتها أو تهديداتها باعتبارها قضيةً مشتركةً بين الشعوب والمجتمعات كافةً.

ومن أجل التأكيد على هذه العالمية وتبريرها، تم دمج موضوعات المرأة، مثل الجندر، والمساواة، والتمكين... مع قضايا كبرى وذات اهتمامٍ عالميٍّ في برامج الأمم المتحدة ومؤتمراتها، مثل التنمية المستدامة، والسكان، وقمة الأرض...وتم في الوقت نفسه الربط بين تحقيق هذه القضايا الكبرى مع تحقيق المساواة وتمكين المرأة، وتغيير الأنماط الثقافية السائدة. ففي ما سمي ب«أجندة 2030» على سبيل المثال التي تبنت مفهوم التنمية ببعد مستدام ل 17 هدفاً (الأمم المتحدة 2015) كان الهدف الخامس (من أصل17) هو«تحقيق المساواة بين الجنسين وتمكين جميع النساء والفتيات»، في حين توزعت الأهداف الباقية على القضاء على الفقر، وعلى الجوع، وضمان التعليم الجيد، والعيش بصحةٍ جيدة، وتعزيز النمو الإقتصادي، والتصدي لتغير المناخ، والمحافظة على البحار والمحيطات والموارد البحرية، وتشجيع ظهور مجتمعاتٍ سلميةٍ... ما يعني أن هدف «تمكين جميع النساء والفتيات» (الهدف الخامس) له أهمية القضاءً على الفقر نفسها على سبيل المثال، أو له مثل أهمية العيش بصحة جيدة، أو تعزيز النمو الإقتصادي، أوالتصدي للتلوث وتغيرالمناخ...[1].

الركيزة الثانية: هي الأمم المتحدة. فقد باتت مقررات ومواثيق المؤتمرات التي عقدتها الأمم المتحدة في قضية المرأة، مقرراتٍ ومواثيقَ عالميةٍ، بات على الدول الموقعة عليها أن تكون ملزمةً بتطبيق ما وقعت عليه أمام مؤسسات الأمم المتحدة المعنية.وأن تكون ملزمةً بتقديم تقاريرَ دوريةٍ عن مدى التقدم في تطبيقها أمام لجانٍ مختصةٍ، مثل المعاهدة الدولية للقضاء على كل أشكال العنف ضد المرأة «سيداو«التي اعتمدتها عام 1979 الجمعية العامة للأمم المتحدة.

هذا يعني بحسب هذه المواثيق أن قضية المرأة ومشكلاتها لم تعد قضيةً محليةً أو أسريةً، أو مجتمعيةً، ولم يعد حل هذه المشكلات وتلك القضايا يتم وفق خصوصيات هذا المجتمع الثقافية أو ذاك، بل بات ما صدر عن الأمم المتحدة من قراراتٍ هو الحل، وكذلك ما جاء في المواثيق التي أصدرتها المنظمة الدولية.» «إن تمكين المرأة هو تمكين للإنسانية جمعاء».

أما الركيزة الثالثة: فهي جمعيات ومنظمات المجتمع المدني. فقد أولت الأمم المتحدة التعاون مع المنظمات غير الحكومية (المجتمع المدني) أهميةً قصوى، بحيث تحوّلت هذه المنظمات

[1]- أهداف التنمية المستدامة، 17 هدفاً لتحويل عالمنا، المساواة بين الجنسين في لبنان واقع، تحديات وآفاق (2000-2018).قراءة من منظور الهدف الخامس للتنمية المستدامة 2030 .صدر التقرير عن كل من معهد العلوم الاجتماعية، ومركز الأبحاث في معهد العلوم الاجتماعية، وصندوق الأمم المتحدة للسكان.(2018).

إلى قوةٍ طليعيةٍ في الترويج لتلك المفاهيم، تحت حماية المنظمة الدولية التي قدمت لها الدعم المالي والمعنوي والقانوني. وقد جاء في مقدمة كتاب «إعلان ومنهج عمل بيجين» الذي صدر عن الأمم المتحدة: «أن الأمم المتحدة ستزيد من الروابط الوثيقة وعلاقات العمل التي تربطها بالفعل بمجتمع المنظمات غير الحكومية على الصعيدين العالمي والوطني.. كما أشادت تلك المقدمة بمؤسسات المجتمع المدني التي أدت دوراً مهماً في التحضير لمؤتمر بيجين 1995»[1].

الركيزة الرابعة: هي التبرير الإيديولوجي والثقافي: من خلال مصطلحَيْ «المرأة ضحيةٌ»، و«المجتمع متخلفٌ». وستقوم منظمات وجمعيات المجتمع المدني بتكرار هذه المفاهيم والتأكيد عليها، بحيث يبدو أن تلك الجمعيات ليس لها هدف إلا إنقاذ المرأة. هكذا يمكن أن نلاحظ على سبيل المثال، الحرص الدائم على تكرار الربط بين معاناة المرأة، وبين «المجتمع المتخلف»، و«الثقافة الذكورية»، و«العادات والتقاليد»، و«السلطة الأبوية»، و«قوانين الأحوال الشخصية»، و«الزواج المبكر»، و«الإغتصاب الزوجي»، و«التخويف من المثلية» **(راجع منشورات منظمة كفى عنف واستغلال www.Kafa.org.lb)** .

وفي هذه الركيزة (المرأةُ ضحيةٌ والمجتمعُ متخلفٌ) سيتم اعتبار ما أتت به الأمم المتحدة في قراراتها ومؤتمراتها ومواثيقها، هو من سينقذ هذه «الضحية» ويخلصها مما هي فيه، ولتصبح هذه المواثيق تحديداً (لا أيّ مرجعيةٍ أخرى دينيةٍ، أو أخلاقيةٍ، أو ثقافيةٍ)،هي المثال والنموذج الذي يفترض أن نقيس عليه مدى التقدم الذي أحرزته قضية المرأة في بلداننا العربية والإسلامية.

الركيزة الخامسة: هي الواقع السيّئ: لقد تمت عملية الدمج بين واقعٍ سيّئٍ حقيقيٍّ تعيشه بعض النساء يجب الاعتراف به، ولا بد من تغييره، وبين مشروع تغييرٍ ثقافيٍّ يريد أن يفرض نفسه بديلاً عن ثقافة شعوبٍ ومجتمعاتٍ متجذرةٍ منذ مئات السنين، مثل الربط الذي يحصل على سبيل المثال بين الظلم غير المبرر الذي قد تتعرض له بعض النساء في المحاكم الشرعية، وبين الدعوات إلى إلغاء أصل نظام الأحوال الشخصية، أو الربط بين عدم التمكين الإقتصادي، والسياسي، وبين النظام الذكوري المتخلف.. أو بين تسلط بعض الرجال على زوجاتهن، والإساءة اليهن وحتى تعنيفهن، وبين إلغاء النظام الأسري برمته وتغيير بنيته التقليدية التاريخية، وصولاً إلى تشريع نظام أسري مختلفٍ يقوم على أسرةٍ من جنسٍ واحدٍ (رجلين أو امرأتين)، وإلى قبول ممارسةٍ اجتماعيةٍ مغايرةٍ هي «المثلية الجنسية».

[1]- إعلان ومنهج عمل بيجين، منشورات الأمم المتحدة، نيويورك 2002 ص 10-11) .

ومن المهم الإشارة إلى الربط الذي حصل بين التغيير المقترح من خلال هذه المفاهيم، وبين التقدم والتحرر والحداثة. بحيث بات الدفاع عن تلك الممارسات الجديدة التي تدعو إليها الجمعيات المحلية والمنظمات الدولية، مثل الجندر، والكوتا، والعنف الأسري، ورفض الزواج المبكر، والمجتمع الذكوري، وتمكين المرأة، والأسرة من جنس واحد... بمثابة تأكيدٍ على انتمائنا «إلى القرن الواحد والعشرين،عصر التقدم والتحرر والحداثة». وقد جاء في مقدمة كتاب إعلان بيجين الصادر عن الأمم المتحدة: «إن الحركة الداعية إلى المساواة بين الجنسين على اتساع العالم هي أحد التطورات الدالة على عصرنا»[1] . بحيث يبدو أن أيّ اعتراضٍ أو نقاشٍ أو حتى تردّدٍ في قبول تلك المفاهيم، كأنه نكوصٌ وتراجعٌ عن العصر، واتهامٌ بالعودة إلى عصور الإنحطاط والتخلف. «فإذا لم يستطع مجتمعٌ ما أو بلادٌ ما العبور من التقليد والسنن والوصول إلى الحداثة فسوف تصبح «أرضاً حيّةً وخصبةً إلى الأبد، لكنها ستكون خارج حركة التاريخ العالمي»[2].

هل المرأة «قضيةٌ عالميةٌ»؟

عندما نقدِّم المرأة قضيةً إنسانيةً عالميةً تعّبر عن جميع نساء العالم وتلتزم قضاياهن من دون استثناء، كما فعلت الأمم المتحدة في مؤتمراتها، فهذا يعني أن قضية المرأة هي قضيةٌ مشتركةٌ ومتشابهةٌ بين نساء العالم كافةً من دون أي اعتبارٍ للمؤثرات أو للخصوصيات الجغرافية والاجتماعية والثقافية. هذه النظرة تتعامل مع قضية المرأة وكأنها تتجاوز خصوصية الزمان والمكان (المجتمع).

فإذا كان الأمر كذلك فعلاً، فهذا يعني أن النظريات التي تقول بتأثير البيئة والمناخ، والثقافة والدين والعادات، والتقاليد على السلوك وعلى القيم، وعلى الممارسات الاجتماعية، هي نظرياتٌ خاطئةٌ، وتحتاج إلى إعادة النظر في علميتها...

ولو كان الأمر صحيحاً وكانت قضية المرأة واحدةً على مستوى العالم، لكان من المتوقع أن تكون قضية المرأة في الصومال، وقضية المرأة في الولايات المتحدة أو في أوروبا، قضيةً واحدةً، (مثل النضال من أجل المساواة في الأجر، أو التحرر الجسدي، أو تطبيقات الجندر، والتصدي للهيمنة الذكورية، وتغيير عقلية المجتمع وثقافته المتخلفة...). وهذا طبعًا ليس هو واقع الحال. ولو كانت هذه القضية واحدة عند كل النساء، لكان من المفترض أن تكون للمرأة في اليمن، أو في البحرين، أو في العراق، أو في باكستان، القضية نفسها مع المرأة في الولايات المتحدة الأميركية، أو

[1]- إعلان بيجين، المرجع السابق ص 8.

[2]- حسين كتشويان نيان، معرفة الحداثة والإستغراب، حقائق متضادة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي،بيروت 2016 ص152.

في فرنسا، أو في بريطانيا... فهل يمكن القول بمثل هذا التشابه بين قضايا النساء في هذه البلدان ؟

لذا إن الدعوة إلى جعل النساء قضيةً واحدةً على مستوى العالم، هي دعوةٌ تنافي الواقع، ولا يمكن الدفاع عنها استناداً إلى أي أسسٍ علميةٍ، و لا حتى اجتماعيةٍ، أو ثقافيةٍ، على الرغم من كلّ ما يمكن أن يقال خلاف ذلك، حتى لو صدر عن الأمم المتحدة، وعن مواثيقها المفترضة.

إن المرأة مثل أيّ إنسانٍ آخرَ تعيش في مجتمعٍ يختلف في عاداته وثقافته وتقاليده وأنظمته وقوانينه عن المجتمعات الأُخرى. وهي قد تتعرض للظلم والإضطهاد والتضييق على حريتها مثل الرجل، كما يحصل على سبيل المثال في المجتمعات الديكتاتورية أو الإستبدادية التي لا تميز «جندرياً» بين الرجل والمرأة. لا بل يمكن أن يكون الرجل أكثرعرضةً للإضطهاد وحتى إلى التضييق والإعتقال في مثل هذه المجتمعات. هذا يؤكد أن قضية المرأة ليست واحدةً، وستختلف من مجتمعٍ إلى آخرَ، كما ستختلف حتى في داخل المجتمع الواحد. فقد تكون قضية المرأة على سبيل المثال، في بلدٍ ما، هي عدم توفر فرص حصولها على التعليم، أوعلى الرعاية الصحية، أو على الماء الصالح للشرب، لأسباب قد يكون لها علاقة بالفقر، أو بسوء السياسات التنموية، أوبالعدالة الاجتماعية، أكثر مما لها علاقة بالتمييز «الجندري». وقد تكون قضية النساء في مجتمع آخر هي المساواة في الأجر والوظيفة، أو في حرية ارتداء الحجاب (كما هو الحال في بعض البلدان الأوروبية) أو في البطالة، أو في التمييز العنصري، وغير ذلك الكثير...

إن اعتبار قضية المرأة قضيةً واحدةً يعني مثلاً أن على رئيسة وزراء بريطانيا السابقة تيريزا ماي، والمستشارة الألمانية أنجيلا ميركل، وكوندوليزا رايس وزيرة الخارجية الأميركية السابقة، والمرشحة الرئاسية في الولايات المتحدة هيلاري كلينتون، وتسيبي ليفني وزيرة الخارجية الإسرائيلية السابقة، أن يسرن معاً في تظاهرات مشتركة مع نساء اليمن والعراق والصومال وموريتانيا... للمطالبة بحقوق النساء.! فهل يمكن حتى أن نتخيل حصول مثل هذه المسيرة المشتركة؟ وهل تصح أصلاً مثل هذه المقارنة بعيداً من طموحات وأولويات هؤلاء النساء في بلدانهن، ومن الظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية في المجتمعات التي تعيش فيها كل واحدة من هذه النماذج من النساء؟ إن مثل هذه الإسئلة يمكن أن تطرح أيضًا حتى على الفروقات بين النساء في البلدان العربية والإسلامية نفسها، فوضع المرأة في إيران على سبيل المثال، يختلف كثيراً عن وضعها في السعودية من حيث المشاركة والحضور في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية. كذلك الأمر بالنسبة إلى وضع المرأة في تونس، أو في لبنان، مقارنة مع وضعها في بلدان

عربية أخرى. ولا تقتصر هذه الفروقات على النساء وحدهن، فهي كذلك بين الرجال أيضًا. لذا إن قضية النساء ليست واحدة. هذه نقطة انطلاق مبدئيةٌ وأساسيةٌ في التعامل مع قضية المرأة وفي النظر إليها. وهي نقطة انطلاقٍ خاطئةٌ ومضللةٌ في الأدبيات النسوية.

احترام «التنوّع الثقافي»

التنوع الثقافي الذي تعيشه الشعوب وتتمايز به المجتمعات هو أيضًا من مبرِّرات هذا التأكيد على اختلاف قضية المرأة وتنوعها من مجتمع إلى آخر. ومن المعلوم أن الأمم المتحدة تدعو في مواثيقها الدولية، وفي شرعتها العامة، إلى احترام التنوع الثقافي وحرية الاعتقاد الديني، وتعتبر أن هذا حقٌّ من حقوق الإنسان.

فما هو التنوّع الثقافي، وماذا يعني؟

التنوّع يعني أنّ هناك أكثر من نموذجٍ ثقافيٍّ على مستوى العالم، وأن هذه النماذج تختلف من ثقافة إلى أخرى، وأن الشعوب لديها ثقافاتٌ متعددةٌ وليست واحدةً، وهي كذلك بالنسبة إلى الأديان. والثقافة هي خلاصة ما تعتقده الشعوب على المستوى الديني، وما تمارسة من عادات، وما تحمله ويعبّر عنها من قيمٍ اجتماعيةٍ وأخلاقيةٍ وأسريةٍ. والتنوع يعني أن هذا الكل الديني والقيمي والسلوكي الذي يشكل الثقافة يختلف من شعب إلى آخر، وأن الأمم المتحدة، كما تقر بذلك، تحترم هذا التنوع وتعتبره حقاً من حقوق الإنسان، ولا يجوز بالتالي استناداً إلى هذا الحق، الإستخفاف بأي ثقافةٍ ولا محاولة إلغائها، أو اللجوء إلى أي وسيلةٍ من وسائل الضغط أو الإكراه لتغييرها أو القضاء عليها.

وفي إطار هذا الحق في التنوع ناشدت السيدة إيرينا بوكوفا المديرة العامة لليونسكو بمناسبة اليوم العالمي للتنوع الثقافي من أجل الحوار والتنمية الأعضاء في اليونسكوة لإدراج الثقافة والتنوع الثقافي في برنامج التنمية المستدامة لمرحلة ما بعد عام 2015.

وقالت السيدة إيرينا: «يمثل تنوعنا الثقافي تراثاً مشتركاً للبشرية. فهو مصدر لتجدد الأفكار والمجتمعات، ويتيح للمرء أن ينفتح على الآخرين وأن يبتكر أفكاراً جديدة. ويتيح هذا التنوع فرصة ثمينة لتحقيق السلام والتنمية المستدامة»[1].

لكن سوف نلاحظ أن هذه المواثيق تتجاهل هذا التنوع عندما يتعلق الأمر بالمرأة، لا بل ستذهب

[1]- أخبار الأمم المتحدة 2014/5/21.

إلى طلب، وحتى إلى فرض، توحيد الرؤية الثقافية حول العادات والأفكار، بغض النظر عن هوية المجتمعات الثقافية. بحيث يصبح لزاماً على هذه المجتمعات أن تتخلى عن خصوصياتها وتنوعها الثقافي، وأن تغيّر عاداتها وممارساتها الاجتماعية، لكي تنسجم مع ما خرجت به الأمم المتحدة من قراراتٍ حول المرأة.

هذا التجاوز لخصوصية المجتمعات وتنوعها الثقافي، والدعوة إلى رؤية عالمية واحدة لقضية المرأة، يعني أننا نجعل هذه القضية تتعالى على الزمان والمكان والثقافات. ويعني أن الأمم المتحدة لا تلتفت إلى التنوع الثقافي الذي اعتبرته حقاً إنسانياً لا ينازع. هكذا تصير الثقافةُ متخلفةً، والمجتمع متأخرًا، والأدوار بين الرجل والمرأة تقليديةً، إذا لم ينسجم ذلك كله مع ما أقرته مواثيق الأمم المتحدة عن المرأة ودورها ووظيفتها، وعن الأسرة وقيمها وشكلها ومرجعيتها...

«المرأة الضحية»

المرأة الضحية هي الأطروحة التي تستند اليها أدبيات الأمم المتحدة والحركات النسوية لتبرير عالمية قضية المرأة. وقد باتت هذه الصورة حاضرةً، ومهيمنةً، في أيّ مؤتمرٍ تعقده المنظمات الدولية، أو الجمعيات وكثيرٌ من الحركات النسائية في بلداننا. فالمرأة تتعرض «للتعنيف»و«للظلم الذكوري»، و«لعدم المساواة في الأجر»، و«للاستبعاد من المشاركة السياسية» و«للتزويج المبكر»... وسوى ذلك مما يتم استحضاره لتأكيد واقع «الضحية». ولكن هل هذه الصورة هي فعلاً صورةٌ عالميةٌ؟ وهل هي صورةٌ وحيدةٌ وحقيقيةٌ عن المرأة ؟

لا بد لنا من تسجيل الملاحظتين التاليتين:

إذا كانت سمة «الضحية» ملازمةً للمرأة في كلِّ زمانٍ ومكانٍ في عالمنا المعاصر، فهذا يفترض أنها كذلك في بلدان العالم ومجتمعاته كافةً، وأنها ستكون «ضحيةً» أنىّ توجهنا وكيفما تطلعنا. وإذا افترضنا صحة ذلك، فهذا يعني أيضًا أن الأسباب التي جعلت المرأة «ضحيةً» هي أسبابٌ متشابهةٌ طالما أوصلت إلى النتيجة نفسها في تلك البلدان والمجتمعات. ويجب علينا بالتالي معالجتها بخطةٍ واحدةٍ وبتوصياتٍ مشتركةٍ وموحدة، وهذا ما ذهبت إليه عملياً الأمم المتحدة في المواثيق التي خرجت بها في مؤتمراتها الدولية منذ ثلاثة عقودٍ إلى اليوم، عندما تبنت وجهة نظر اتجاهاتٍ فكريةٍ ونسويةٍ تقول بأن المرأة ضحيةٌ بسبب الذهنية الأبوية وممارسات المجتمع الذكوري.

لكن الواقع الاجتماعي والثقافي والاقتصادي الذي يختلف، كما هو معلومٌ، بين بلدان العالم

ومجتمعاته كافةً، يؤكد بشكلٍ طبيعيٍّ وبديهيٍّ، أن واقع المرأة ليس واحداً كما تقدمه الأمم المتحدة. وأن «الضحية» ليست كذلك في أيّ مجتمع وأيّ ثقافة، استناداً إلى ما سبق وذكرناه من الأمثلة السابقة عن الفروقات بين قضايا النساء في البلدان المختلفة. كما أن واقع المرأة في الغرب على سبيل المثال، لا تنطبق عليه مواصفات الضحية التي وردت في المواثيق والقرارات الدولية، (مثل التسلط الذكوري، وعدم المساواة في الأجر، وحرية الجسد، والتزويج المبكر، والاستبعاد من المشاركة السياسية والاقتصادية، وسواها...). ما يعني أن المقصود فعلياً بهذا الوصف «للضحية» التي يجب إنقاذها هي المرأة في البلدان غير الغربية، وتحديداً في البلدان والمجتمعات العربية والإسلامية.

ثم كيف يمكن على مستوًى آخرَ، القبول علمياً بنظريةٍ تُقدم لنا المرأة، كـ«كائنٍ محايدٍ» و«سلبيٍّ»، و«ضحية»، يتعرض إلى العنف، والتمييز، والإكراه، والتعدّي.. من دون أن يكون لهذا «الكائن» أي دور، أو أي ردِّ فعلٍ، أو أيّ تأثيرٍ في ما يجري من حوله. فما هو مؤكّدٌ أنّ وضع المرأة الثقافي، أو الاجتماعي، أوالأخلاقي، يؤثر سلباً أو إيجاباً على نظرتها إلى نفسها، وعلى دورها، وعلى علاقاتها الاجتماعية والأسرية. ما يعني أن المرأة على سبيل المثال، قد تكون في ظروفٍ معينة، مثل الرجل، شريكة في حصول العنف داخل الأسرة، أو غير جديرةٍ بتربية أبنائها، وقد تكون مسؤولةً عن ظلم الأبناء والإساءة إليهم، وقد تكون في بعض الحالات مسؤولةً عن ظلم الرجل، وقد تكون عدوانيةً... أي أنّ وضع المرأة ليس شأناً أنثوياً خاصاً مستقلاً ومعزولاً، بل هو نتاج عمليةٍ من التفاعل في العلاقات بينها وبين ذاتها، ومع أسرتها، ومع المجتمع، ومع الثقافة والأنظمة والتشريعات الدينية والقانونية. ولا يمكن أن ننتزع المرأة من هذا الكلِّ المركب والمتداخل من حيث التأثير، وأن نكتفي بالقول بأنها ضحيةٌ فقط لأنها أنثى، وأنها قضيةٌ مستقلةٌ.

لم تقتصر مواثيق الأمم المتحدة على تشخيص واقع «الضحية» فقط، بل تحول هذا التشخيص إلى مشاريع لتغيير الأنظمة والقوانين والتصورات الثقافية والأدوار المجتمعية تجاه كل من الرجل والمرأة والأسرة في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، التي اُعتبرت مسؤولةً عن واقع هذه «الضحية». وقد أعلنت هذه المشاريع صراحة أنها تريد تغيير الثقافات المتعلقة بهذه الأدوار التي تشكلت عبر مئات السنين، خلافاً للحق الإنساني في التنوع الثقافي، وفي حقّ ممارسة ما يعَبر عن هوية هذه المجتمعات من قيمٍ وتقاليدَ وسلوكياتٍ وأنماطِ حياةٍ راكمتها الشعوب عبر خبراتها وتجاربها الثقافية. ولا يعني ذلك بالنسبة إلينا رفض أيّ تغييرٍ يمكن أن يجعل حياة الناس أفضل، أو أن ينقل الشعوب إلى وعيٍ وممارساتٍ أفضل. بل الإعتراض هو على أمرين: الأول هو على الطريقة

التي يراد من خلالها فرض هذا التغيير على مجتمعاتنا وتقوم به هيئاتٌ خارجيةٌ. والثاني أن التغيير المطلوب لا يؤكد أننا سننتقل إلى الأفضل. لا بل إن كلّ ما تدعو إليه الأمم المتحدة والمنظمات والجمعيات المكلفة بتنفيذ مقرّراتها، لا يبشر بالخير، ولا يستطيع أن يؤكد أننا نسير نحو الأفضل، فلا الأسرة من جنسٍ واحدٍ هي الأفضل، ولا المثلية هي الأفضل، ولا تغيير الأدوار بين الجنسين يؤكد أن المجتمعات، أو حتى الأسر، ستكون أكثر استقراراً...فكيف يمكن في مثل هذا الواقع من الشك، واللايقين، أن نركن إلى مثل هذا التغيير الذي تريده الأمم المتحدة ومنظمات المجتمع المدني التي تعتمد عليها هذه الهيئة الدولية؟ وكيف يمكن أن نطمئنّ على المستويات الثقافية والاجتماعية إلى ما تقوم به مثل هذه الجمعيات والمنظمات ل«تشكيل وعيٍ جديدٍ وثقافةٍ جديدةٍ»؟

إن السؤال الذي يُطرح هنا لا يقتصر فقط على اختلاف قضية المرأة بين مجتمع وآخر، على الرغم من أهمية ملاحظة هذا الاختلاف وضروراته العلمية، بل يتعدى ذلك إلى مشروع التغيير الذي تريده الأمم المتحدة وتعمل من أجله مئات المنظمات والجمعيات في بلداننا. فما هي مرجعية هذا التغيير الثقافي والاجتماعي الذي تقترحه مواثيق الأمم المتحدة، للانتقال بواقع المرأة، من «الضحية» إلى «التمكين» (السياسي والاقتصادي والاجتماعي)؟ وما هو هذا النموذج الذي يجب على شعوب العالم ومجتمعاته أن تقبل من أجل الالتحاق به، التخلي عن ثقافةٍ تراكمت عبر مئات السنين، وباتت أساس هوية هذه الشعوب والمجتمعات، ومرجعية عاداتها وقيمها وسلوكيات أفرادها.

ما هو هذا النموذج المرجعي (الثقافي، أو الأخلاقي، أو القانوني، أو الديني) الذي يجب أن نعقد المقارنة معه، عندما نقرر أنّ وضعَ المرأة سيّئٌ في مجتمعاتنا، أو أنها «ضحيةٌ»، أوعندما نقرّر أن ننتقل بهذا الوضع إلى ما هو أفضل؟ أي ما هو السيِّئ وما هو الأفضل؟ كيف نحدد معاييرَ هذا السيِّئ وهذا الأفضل؟

لقد اعتمدت الجمعيات النسائية الناشطة من أجل الجندر والمساواة في لبنان وفي بلدان عربية أخرى، مرجعية الأمم المتحدة وقراراتها مثل إتفاقية سيداو(1979)، ووثائق مؤتمر بكين (بيجين 1995)، في اعتبارها الأمومة على سبيل المثال، دوراً »نمطيًّا»، أنتجته ثقافة المجتمع، وليس له علاقةٌ بأنوثة المرأة وطبيعتها الفيزيولوجية والعاطفية والسايكولوجية. وأن المساواة المطلوبة بين الرجل والمرأة تفترض تغيير هذا الدور النمطي، من خلال تغيير الثقافة المجتمعية التي أنتجته. وأن

الزواج المبكر من أكثر الممارسات ضرراً، وهو عائقٌ أمام تمكين الفتيات[1]...

هكذا سيتم الربط بين واقع المرأة «الضحية» وبين تغيير ثقافة وقوانين وعادات وتشريعات ما اعتبرته تلك الجمعيات «المجتمع المتخلف».

وسيلخص مصطلح الجندر الذي ستستخدمه الجمعيات والحركات النسوية والذي سيتكرر في أدبيات الأمم المتحدة تلك الدعوات كافة إلى التمكين، والمساواة، والحق في المثلية، وتنوع أشكال الأسرة، لإنقاذ المرأة«الضحية».

ما هو الجندر؟

الجندر هو كلمةٌ أجنبيةٌ (Gender). وقد اصطلح على ترجمتها إلى العربية بكلمتين «النوع الاجتماعي». فما هو المقصود بالنوع الاجتماعي؟ وكيف تفسر هذه الترجمة أهداف الجندر؟

طرح الجندر المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة، وطالب من أجل ذلك بتمكين المرأة في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وطرح «الكوتا» النسائية (تشريع حصة للنساء) في كل الهيئات السياسية والنقابية والوزارية، تمهيداً للمساواة الكاملة بين الرجال والنساء في هذه الهيئات. كما أكد التمكين المطلوب على الجانب الإقتصادي من حيث المساواة في الأجر، أو من حيث الإشارة إلى «عمل المرأة المنزلي غير المدفوع الأجر»، بحيث ستتكرر هذه الفكرة في كلِّ مرةٍ تتم فيها الإشارة إلى البعد الإقتصادي لعمل المرأة، أو لمساهمتها في التنمية الإقتصادية.

والجندر هو نتاج سنواتٍ من نشاط الحركات النسوية، ومن المراحل التي مرت بها على المستويات الفكرية والاجتماعية، دفاعاً عن قضية المرأة. وقد توصلت في نهاية المطاف إلى مصطلح «الجندر» الذي تبنته الأمم المتحدة وروجت له في مؤتمر بكين (بيجين) الشهير عام 1995 والذي سيتحول إلى برامجَ تعليميةٍ وتدريبيةٍ، من أجل تغيير ثقافة «المجتمع المتخلف»، ومواجهة «السلطة الأبوية»، و«السلطة الذكورية»...

والمقصود من الجندر إلغاء التمييز الثقافي والاجتماعي بين الجنسين، بحيث يفترض أن يؤدي تداول هذا المفهوم وتبنيه إلى تشكيل ثقافةٍ جديدةٍ في المجتمع تعتبر الذكورة والأنوثة فروقاتٍ بيولوجيةً لا يترتب عليها أيّ فروقاتٍ ثقافيةٍ، أو اجتماعيةٍ، أو مهنيةٍ. كما اعتبر الجندر الأمومة

[1]- أهداف التنمية المستدامة، 17 هدفاً لتحويل عالمنا، المساواة بين الجنسين في لبنان واقع، تحديات وآفاق (2000-2018). مرجع سابق ص27.

والأبوة دورين اجتماعيين بعد أن فصلهما عن بعدهما البيولوجي، وأن الأنوثة والذكورة هما نتاج التربية والثقافة والعادات الاجتماعية، فإذا تغيّرت هذه الثقافة تغير معها مفهوما الذكورة والأنوثة.

ظهر مفهوم الجندر في ثمانينيات القرن العشرين في قاموس الحركات النسائية في الغرب (في الولايات المتحدة ثم في أوروبا) قبل أن ينتقل تداوله إلى الدول العربية والإسلامية. وتطورت فكرة الجندر من المطالبة بحقوق المرأة في المساواة بالأجر مع الرجل إلى المطالبة بالمساواة الكاملة في جوانب الحياة كافةً، الاجتماعية والسياسية والثقافية. بحيث أصبح الجندر (النوع الاجتماعي) تعبيرًا» عن اختلافٍ بيولوجيٍّ بين الجنسين لا يجب أن يؤدي إلى تحديدٍ مسبقٍ ونمطيٍّ للأدوار الاجتماعية والثقافية والإنتاجية ...

وبحسب تعريف صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة (UNIFEM): هذه الأدوار المحدّدة اجتماعيًّا لكلٍّ من الذكر والأنثى، تتغيّر بمرور الزمن وتتباين تبايناً شاسعاً داخل الثقافة الواحدة ومن ثقافةٍ إلى أخرى، أي أنها أدوارٌ غيرُ ثابتةٍ، ولا يجب أن تكون كذلك.

وبحسب منظمة الصحة العالمية:

«الجندر هو التعبير عن الخصائص التي يحملها الرجل والمرأة كصفات مركبّة اجتماعيًّا»، ولا علاقة لها بالاختلافات البيولوجية»[1].

إن مثل هذه التعريفات للجندر من هيئات دولية مثل صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة، ومنظمة الصحة العالمية، تسوغ للكثيرين مشروعية الجندر الدولية.

لعب مؤتمر بكين عام 1995 دوراً مهمًّا في الترويج لمفهوم الجندر. فقد كان المؤتمر الدولي الأول الذي تطرح فيه تفاصيلُ واسعةٍ حول حقوق المرأة بغض النظر عن المجتمعات التي تعيش فيها. ويمكن أن نعتبر كل الأفكار والدعوات التي نسمعها اليوم وتنادي بها جمعياتٌ نسائيةٌ حول تمكين المرأة، والمساواة، وحول الكوتا السياسية، ورفض الأدوار التقليدية بين الرجل والمرأة، إنما تعود بمعظمها إلى ما جاء في مؤتمر بكين من توصيات. (ذكر الجندر في وثيقة المؤتمر الختامية 233 مرة).

جاء في نص الوثيقة الختامية لمتابعة مؤتمر بكين الذي عقد في العاصمة الصينية بين 14و15سبتمبر/ أيلول1995 والذي نظم تحت شعار«المساواة، والتنمية، والسلم» ما يلي:

[1]- مفهوم النوع الاجتماعي، الوحدة الأولى، صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة، المكتب الإقليمي للدول العربية، 2001، ص4).

- نحن الحكومات المشتركة في المؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة.

- وقد اجتمعنا هنا في بكين في سبتمبر/أيلول 1995م، عام الذكرى الخمسين لإنشاء الأمم المتحدة.

- وقد عقدنا العزم على التقدّم في تحقيق أهداف المساواة والتنمية والسِّلْم.

نؤكِّد مجدَّدًا التزامنا بما يلي:

- تساوي النساء والرجال في الحقوق والكرامة والإنسانية المتأصلة وسائر المقاصد والمبادئ المنصوص عليها في ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وغير ذلك من الصكوك الدولية لحقوق الإنسان ولا سيما اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة...

- الانطلاق مما تحقّق من توافق آراءٍ ومن تقدمٍ في ما سبق من مؤتمرات الأمم المتحدة واجتماعات القمة المعنية بالمرأة في نيروبي عام 1985م، والطفل في نيويورك عام 1990م، والبيئة والتنمية في ريو دي جانيرو عام 1992م، وحقوق الإنسان في فيينا عام 1993م، والسكان والتنمية في القاهرة عام 1994م، والتنمية الاجتماعية في كوبنهاغن عام 1995م، وذلك بهدف تحقيق المساواة والتنمية والسلم.

- أن المساواة في الحقوق والفرص والوصول إلى الموارد وتقاسم الرجل والمرأة المسؤوليات عن الأسرة بالتساوي والشراكة المنسجمة بينهما، أمورٌ حاسمةٌ لرفاهيتهما ورفاهية أسرتهما، وكذلك لتدعيم الديمقراطية.

- أن السلم المحلي والوطني والإقليمي والعالمي يمكن تحقيقه ويرتبط ارتباطًا لا انفصام له بالنهوض بالمرأة التي تمثل قوةً أساسيةً في مجالات القيادة وحل الأزمات وتعزيز السلم الدائم على جميع المستويات (وثيقة منهاج مؤتمر بكين، 1995/9/1)[1]

ساهمت الحركة النسوية (Feminism) والتحولات التي مرت بها، والمفاهيم التي تبنتها ودعت إليها في الغرب حول حقوق المرأة والمساواة في جعل مضمون «الجندر» أطروحةٌ دوليةٌ ورسميةٌ على مستوى الأمم المتحدة.

لكن هذه الحركة لم تكن واحدةً وموحدةً تجاه مطالب النساء ومستقبلهن. فقد اختلفت الرؤية

[1]- موقع الأمم المتحدة: http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/BDPfA%20A.pdf

إلى دور المرأة، وإلى تغيير واقعها بحسب الخلفية الإيديولوجية والسياسية لهذه الحركات من جهة، وللباحثين والمفكرين الذين قدموا بدورهم رؤيتهم حول هذا الواقع وأسبابه الاجتماعية والسياسية والثقافية من جهةٍ ثانيةٍ. فكتب ماركس وإنغلز وحتى لينين مبكراً عن تحرير المرأة. وكتبت سيمون دي بوفوار، وجان بول سارتر في الخمسينيات عن الموضوع نفسه من فرنسا، كما كتب بعض العلماء والمفكرين من العرب والمسلمين في مطلع القرن العشرين عن تحرر المرأة مثل قاسم أمين وفرح أنطون، ورفاعة الطهطاوي الذين حمّل بعضهم الدين مسؤولية تردي واقع المرأة في حين رأى البعض الآخر أن التخلف عن اللحاق بركب الغرب هو المسؤول عن هذا التردي. وقد التقط بعض المفكرين والمثقفين من الرجال والنساء في الدول العربية (**نوال السعداوي، وفاطمة المرنيسي**)، وفي تركيا (**ياسمين أرات، وفريدة أكار، ونيلو فرغول**)، وفي إيران (**مجلة زنان أسستها شهلا شركت عام 1992**) هذه الأفكار والاتجاهات الغربية في تناول قضية المرأة، ومعها قضايا الأسرة والحريات الفردية... وأصدروا المجلات والمؤلفات التي تنتقد العادات والتفسير الديني في قضية المرأة، وتدعو إلى المساواة التامة بين الجنسين[1]

هكذا كانت منطلقات ما سيطلق عليه لاحقاً النسوية مختلفة ومتعارضة من حيث مرجعيتها الفكرية والثقافية والاجتماعية. لكن الأمم المتحدة التي تبنت قضية المرأة وعقدت من أجلها المؤتمرات الدولية ستوحد هذه المنطلقات المتعارضة، وستحولها إلى قضية واحدة هي «قضية المرأة»، التي سنشهد تماثلاً في مفرداتها وأدبياتها المنشورة، وفي مقررات دوراتها التدريبية، لدى الجمعيات النسائية المحلية، في مختلف أنحاء العالم، وفي الهيئات الدولية، تحت عنوان «الجندر»(النوع الاجتماعي) بغض النظر عن اختلاف الثقافات والمجتمعات والدين والتقاليد والعادات.

لِمَ النوع الاجتماعي، لا الذكر والأنثى؟

يعتبر أصحاب نظرية الجندر، كما سبق وأشرنا، أن الذكورة والأنوثة ليستا من المكونات البيولوجية والوراثية، بل هما نتاج ثقافة اجتماعية. هذه الثقافة هي التي فرضت اختلاف الأدوار بينهما. (الرجل نوعٌ اجتماعيٌّ، والمرأة نوعٌ اجتماعيٌّ) فإذا قمنا بتغيير هذه الثقافة، عبر تغيير مناهج التعليم، والبرامج الإعلامية والإعلانية، ومن خلال الورش التدريبية، فإن الأدوار التقليدية للرجل والمرأة المتعارف عليها ستتغير أيضًا. فلن نجد بعد ذلك صورة نمطية عن المرأة «الأم» أو عن

[1]- فهمي جدعان «خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية» الشبكة العربية للابحاث والنشر، بيروت، 2010 ص27.

الرجل العامل، ولا عن صورة المرأة والرجل وأدوارهما التقليدية في البيت، ولا عن صورة الزوجين (رجل وإمرأة)، بل ستقدم تلك الورش والكراسات التدريبية صوراً جديدة «غير نمطية»عن علاقات زوجية، أو عن علاقاتٍ جنسيةٍ بين شخصين من الجنس نفسه (المثلية)، أو عن أسرةٍ من جنسٍ واحدٍ (رجلين أو إمرأتين) .

إذاً لن يقتصر الأمر بالنسة للجندر على استهداف تغيير صورة المرأة النمطية (الأم، أو ربّة الأسرة) ولا على تقديمها في صورةٍ جديدةٍ هي صورة شريك الرجل والمساوية له في المجالات كافةً (التمكين)، بل سيؤدي المنطق الذي يستند إليه الجندر، إلى ما هو أهم وأخطر على مستوى التغيير الجذري ثقافياً وأخلاقياً؛ لأن فرضية عدم وجود فروقاتٍ بيولوجيةٍ تحدد الأدوار الاجتماعية التي يمارسها كل من الرجل والمرأة، ستنطبق على الميول والرغبات الجنسية أيضًا، بحيث لا يمكن القول بالنسبة إلى الجندر، بأصالة وجود رغباتٍ أنثويةٍ تجاه الذكر، أو ذكورية تجاه الأنثى. بل يمكن أن تكون هذه الرغبات في الإتجاه نفسه، أي أنثوية-أنثوية، وذكورية-ذكورية. وبحسب منطق الجندر فإن الميول المتغايرة (بين الجنسين) هي نتاج ثقافةٍ اجتماعيةٍ نمطيةٍ، وبما أن هذه الثقافة متخلفةٌ، وذكوريةٌ، فلا بد من تغييرها حتى تنسجم مع رؤية الجندر للتمكين وللمساواة. ولهذا السبب سوف نلاحظ أن المؤتمرات التي تعقد للدفاع عن المرأة من أجل الكوتا النسائية، أو لرفض العنف، أو من أجل المساواة، تضع على جدول أعمالها أيضًا الدفاع عن المثلية الجنسية، بحيث تتساوى هذه المثلية في الوعي الذي يتم تشكيله من خلال هذه المؤتمرات، مع رفض العنف، ومع تأييد الكوتا، والمساواة والتنمية.

وهذا يفسر لماذا بدأنا نشهد ظاهرةً جديدةً في استخدام مصطلح «النوع الاجتماعي» عند تعبئة البيانات الشخصية (استمارة، أو طلب تسجيل...) لتحديد الهوية الجنسية، بحيث توضع كلمة **النوع الاجتماعي:** ذكر.. أنثى، بدلاً مما كان يكتب سابقاً الجنس: ذكر..أنثى!

كانت «اتفاقية سيداو» للقضاء على جميع أشكال التمييز ضدّ المرأة الأساس الذي ستستند إليه أطروحات الجندر ومشاريع تغيير الأفكار والعادات الثقافية والمجتمعية.

فما هي سيداو؟

عملت الأمم المتحدة من خلال الشرعة الدولية لحقوق الإنسان على تأكيد مبدأ المساواة وحق كلّ إنسانٍ في التمتع بالحقوق والحريات دون تمييزٍ بما في ذلك التمييز على أساس الجنس، كما عملت على ترجمة هذا المبدأ من خلال عددٍ من الإتفاقيات الخاصة بقضايا النساء ومنها:

الإتفاقية الخاصة بالحقوق السياسية للمرأة عام 1952

الإتفاقية الدولية بشأن جنسية المرأة المتزوجة عام 1957 .

إتفاقية الرضا بالزواج والحد الأدنى لسن الزواج عام 1962.

تم التوصل إلى صياغة الإعلان العالمي للقضاء على التميز ضد المرأة عام 1967، ولكنه بقي إعلانًا غيرَ ملزمٍ ولم يضع الدول أمام التزاماتٍ واجبةِ التنفيذ، كونه لم يتخذ شكل الإتفاقية فكانت «سيداو «أو اتفاقية القضاء على جميع أشكالٍ التمييز ضد المرأة المعروفة بـ «اتفاقية كوبنهاغن» أو «شرعة حقوق المرأة» التي تبنتها الجمعية العمومية للأمم المتحدة في 18 كانون أول/ديسمبر 1979 وقد دخلت حيّز التنفيذ في 3\9\1981 وصارت جزءًا من القانون الدولي لحقوق الإنسان .

استندت «إتفاقية سيداو» إلى مبدأ المساواة الكاملة في الحقوق والواجبات. لكن خصوصية هذه الاتفاقية التي أثارت اعتراض الكثير من الدول التي لم توقع عليها أنها «ستكون ملزمةً للدول الأطراف»، التي يجب عليها أن تقدم تقاريرَ دوريةً إلى لجنةٍ تعيّنها الأمم المتحدة تبين فيها مدى التقدم في تطبيق هذه الاتفاقية.(الجزء الخامس من الاتفاقية). لكن هذه التحفظات لم تكن موضع تفهم، أوقبول، من الهيئات المعنية في الأمم المتحدة، كما يفترض»التنوع الثقافي»، بل اعتبرت تلك التحفظات أنها تتناقض وموضوع الاتفاقية والغرض منها، وهو القضاء على التمييز ضد المرأة، «فهي كلٌّ لا يتجزأ، ولا يمكن تحقيق المساواة الحقيقية لناحية التعليم والعمل والمشاركة في الحياة الاقتصادية والثقافية والاجتماعية، والمرأة تخضع لولاية الرجل في العائلة وتعتبر ناقصة الأهلية في العلاقات الأسرية»[1].

حتى عام 2016، كانت السودان والصومال هما الدولتان العربيتان الوحيدتان اللتان لم توقعا، ولم تنضما إلى اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة.ورفضت الولايات المتحدة الأمريكية الانضمام للاتفاقية لإنها اعتبرتها تتدخل في شؤون الدولة الداخلية خاصة في ما يتعلق بقضايا تحديد النسل. كذلك لم تنضم إيران والفاتيكان وتونغا للاتفاقية.

وقد استهدفت مجمل تحفّظات الدول العربية تنظيم تشريعات الأسرة كالحضانة والوصاية والولاية والقوامة والإرث وجنسية الأطفال وزواج الأطفال وتعدد الزوجات والحق في الطلاق والنفقة وزواج المسلمة من غير المسلم وتمثلها المواد 2، 9، 15، 16، 29 في الاتفاقية[2].

[1]- موقع المجلس النسائي اللبناني.

[2]- اتفاقية سيداو، موقع الأمم المتحدة https://www.un.org/ar/.

لا تترك الإتفاقية الدول الموقعة تعمل كما تشاء، بل تتعامل الإتفاقية مع نفسها باعتبارها قانوناً دولياً يستوجب الإخلال به اللجوء إلى المحكمة الدولية (المادة/ 29، حول التحكيم بين الدول والرجوع إلى محكمة العدل الدولية.) كما طلبت المادة 18 من الدول الأطراف «أن تقدم إلى الأمين العام للأمم المتحدة للنظر من قبل اللجنة تقريراً عاماً عما اتخذته من تدابيرَ تشريعيةٍ وقضائيةٍ وإداريةٍ وغيرها من أجل إنفاذ أحكام هذه الاتفاقية وعن التقدم المحرز في هذا الصدد»..

ودعت (المادة 2) من اتفاقية «سيداو» جميع الحكومات إلى إدماج مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في دساتيرها الوطنية أو تشريعاتها المناسبة الأخرى، وكفالة التحقيق العملي لهذا المبدأ من خلال التشريع وغيره من الوسائل المناسبة، منها، تغيير أو إبطال القائم من القوانين والأنظمة والأعراف والممارسات التي تشكل تمييزاً ضدّ المرأة.

كما حدّدت «سيداو» في المادة (5) مختلف المجالات التي يجدر بالدول العمل عليها للقضاء على التمييز، وهي تشمل الأدوار الجندرية والتنميط والأعراف.(أي التغييرالثقافي).

لذا على الدول الأطراف، بالنسبة إلى سيداو، أن تتخذ جميع التدابير المناسبة لتحقيق ما يلي:

تغييرالأنماط الاجتماعية والثقافية لسلوك الرجل والمرأة، بهدف تحقيق القضاء على التحيزات والعادات العرفية وكل الممارسات الأخرى القائمة على الاعتقاد بكون أي من الجنسين أدنى أو أعلى من الآخر، أو على أدوار نمطية للرجل والمرأة... وجاء في المادة 10من الاتفاقية نفسها:

القضاء على أي مفهومٍ نمطيٍّ عن دور الرجل ودور المرأة في جميع مراحل التعليم بجميع أشكاله، عن طريق تشجيع التعليم المختلط، وغيره من أنواع التعليم التي تساعد في تحقيق هذا الهدف، ولا سيما عن طريق تنقيح كتب الدراسة والبرامج المدرسية وتكييف أساليب التعليم[1]...

إذاً تريد هذه الإتفاقيات الدولية تغيير الأنماط الاجتماعية والثقافية، والقضاء على التحيزات وعلى العادات العرفية، وعلى الأدوار النمطية للرجل والمرأة.. من أجل تطبيق ما صدر من مواثيق عن الأمم المتحدة ومؤتمراتها حول المرأة.

المرأة والتنمية والسلام العالمي:

ربطت «اتفاقية سيداو» أيضًا بشكلٍ غريبٍ ولافتٍ، المساواة بين الرجل والمرأة، بالسلام الدولي

[1]- موقع المجلس النسائي الديمقراطي اللبناني.

وبرفاهية العالم... ويبدو أن المقصود من هذا الربط مع السلام الدولي إضفاء أهميةٍ عالميةٍ على الإتفاقية، التي تقول:

«وإيمانًا منها بأنّ التنمية التامة والكاملة لأيّ بلدٍ، ورفاهية العالم، وقضية السلم، تتطلّب جميعًا مشاركة المرأة، على قدم المساواة مع الرجل، أقصى مشاركةٍ ممكنةٍ في جميع الميادين...»[1]

فما هو المقصود برفاهية العالم؟ وكيف يمكن أن تحقِّق مشاركة المرأة على قدم المساواة مع الرجل التنمية الكاملة لأيِّ بلد؟ وأي دور لهذه المشاركة في تحقيق السلم العالمي؟ وإلى أي أدبياتٍ نظريةٍ في العلوم السياسية والاقتصادية والتنموية استندت هذه الإتفاقية لتؤكد على هذا الربط بين مشاركة المرأة وبين السلم والتنمية الكاملة؟ وإلى تجارب أي من شعوب العالم استندت لتؤكد هذه الفرضية التي تدعو شعوب العالم إلى الإقتداء بها؟

ولِمَ تواجه البلدان التي حقّقت تقدّماً واضحاً في مساواة المرأة وفي مشاركتها في المجالات والمواقع كافة مثل الولايات المتحدة، أو مثل البلدان الأوروبية، أزمات اقتصادية وتراجعاً في النمو؟ ولِمَ يزداد الفقراء فيها فقراً؟

ما الذي يمكن أن تفعله المرأة لتحقيق رفاهية العالم والتنمية المستدامة، إذا كانت الشركات الكبرى تنهب الاقتصاد العالمي والفقراء يزدادون فقراً ويزدادون عدداً؟

وكيف يمكن للمساواة من جهةٍ ثانيةٍ أن تحقّق السلم العالمي، إذا كانت مشاركة المرأة السياسية ليست سوى انعكاسٍ أو تطبيقٍ لسياسة بلادها تجاه هذه القضية أو تلك.. كما تؤكد التجربة أن مشاركة المرأة لم تغير شيئاً في الوقع السياسي العالمي ولم تجلب السلام المنشود.

ففي التجربة الغربية حيث المساواة واضحةٌ في المشاركة بين الرجل والمرأة، لم تجلب هذه المشاركة للنساء في سياسات بلادهن (وزيرة خارجية، أو وزيرة دفاع، أو رئيسة حكومة...) السلام العالمي. وحتى مشاركة النساء على قدم المساواة مع الرجل لم توقف الحروب، ولم تجعل النساء سياسات بلادهن أكثر رحمةً أو أكثر عدلاً» أو حناناً، بل قامت المرأة بالتحريض على الحرب والقتل مثلما يفعل الرجل تماماً»، ما ينفي أي علاقةٍ بين مشاركة المرأة على قدم المساواة مع الرجل وبين السلم العالمي. ف «كوندوليزا رايس» وزيرة الخارجية الأميركية في عهد الرئيس جورج بوش الإبن، كانت تريد من إسرائيل استمرار العدوان على لبنان عام 2006 انسجاماً مع سياسات بلادها،

[1]- مقدمة إتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة ص2.

علماً بأن هذا العدوان لم يوفِّر النساء ولا الأطفال، ولا حتى البنى التحتية، أو الجسور والطرقات... كانت هذه المرأة تريد أن تستمر آلة القتل من دون توقّف. فما الذي أضيف إلى السلم العالمي عندما أصبحت إمرأةٌ وزيرةً للخارجية في الولايات المتحدة الأميركية؟

إن السلم العالمي المفترض لا علاقة له البتة بوصول إمرأة إلى المواقع التي وصل إليها الرجل. نحن هنا أمام عملية تضليلٍ لتبرير أهمية الجندر (المساواة، ورفض الأدوار النمطية) لأن السلم العالمي يخضع من حيث شروط تحققه لسياسات الدول لا للاختلاف في الأدوار بين الرجل والمرأة.

ينطبق الأمر على «تسيبي ليفني» عندما كانت وزيرةً للخارجية الإسرائيلية. ماذا فعلت هذه المرأة لا للسلم العالمي، بل للسلم في فلسطين التي ترزح تحت احتلال تنتمي إليه هذه المرأة؟ كيف يستطيع الجندر (مشاركة المرأة على قدم المساواة مع الرجل) أن يجرؤ على الادعاء أن هذه المشاركة ستحقق السلم العالمي؟ من سيصدق هذه التفاهات التي تكذبها ممارسات النساء عندما لا يفعلن سوى التقيد بما تمليه عليهن سياسات رؤسائهن من الرجال أو حتى من النساء؟ لم تغير هذه المشاركة شيئاً على الإطلاق، لأن الحرب أو السلم أصلاً لا علاقة لهما بمشاركة المرأة على قدم المساواة مع الرجل، أو بعدم حصول هذه المشاركة. سياسات الحرب والسلم لها علاقةٌ حصراً بمصالح الدول وبأهدافها في التوسع والعدوان، أو بالتعاون وتحقيق السلام. وهل يستطيع دعاة هذه الفرضية (ربط المساواة بالسلم العالمي) أن يقدموا لنا نموذجاً عن أين ومتى وكيف تحقق هذا الأمر؟

فهل حصلت الحرب العالمية الأولى ثم الثانية التي أعقبتها؛ لأن المرأة لم تكن شريكةً على قدم المساواة مع الرجل في المواقع والأدوار؟ وهل توقفت الحرب لاحقاً وتم توقيع اتفاقيات سلامٍ لأن المرأة باتت شريكاً مع الرجل؟ وهل عاش العالم الحرب الباردة طوال خمسين عاماً بين الإتحاد السوفياتي والولايات المتحدة وتم تهديد السلم العالمي بنشوب الحرب مرات عدةً، لأن المرأة لم تكن شريكةً على قدم المساواة مع الرجل؟ وهل ذهبت الولايات المتحدة إلى الحرب في فيتنام، وشنتها على العراق، وعلى أفغانستان، لأن المساواة كانت غائبة بين الرجل والمرأة ؟ إن هذا ما لا تقبله حتى أدبيات العلوم السياسية التي تدرس في الجامعات الغربية نفسها. تبدو حجة الجندر واتفاقية سيداو ضعيفةً ومخادعةً وهي تتلاعب بالوعي، عندما تريد أن تضفي أهميةً إنسانيةً عالميةً على دور المساواة بين الرجل والمرأة في تحقيق السلم العالمي.

لقد سبق وأشرنا إلى أن الثقافة المستهدفة بالتغيير(العادات العرفية، الأدوار النمطية...) هي ثقافة البلدان والمجتمعات غير الغربية. لا بل إن مرجعية التغيير التي تستند إليها الأمم المتحدة،

والجمعيات النسوية التي تعمل معها، في رفض الدور الأمومي، أو تهميشه، وفي قبول المثلية، كـ«حقٍّ في الاختلاف»، وفي الدعوة إلى نموذج الأسرة من الجنس نفسه (رجلين أو امرأتين) وتجاوز شكل الأسرة «التقليدي» الذي عرفته البشرية منذ ملايين السنين، هي مرجعية النموذج الثقافي والمجتمعي الغربي الذي يعيش اليوم فعلياً تجربة الأسرة من جنسٍ واحدٍ، وقد بدأ تغيير التشريعات القانونية، ومناهج التعليم في المدارس الإبتدائية والثانوية في كثير من البلدان الغربية، لتصبح أكثر تقبلاً للصورة غير النمطية عن العلاقات بين الجنسين، ولتقبل صورة الزوجين من جنسٍ واحدٍ.

ففي كندا على سبيل المثال بدأ اعتماد مناهج التربية الجنسية في بعض المدارس في «كيبك» (Quebec) في مرحلة الروضات للعام 2016-2017، حيث يتعلم الأطفال كيفية التلقيح التي تؤدي إلى الولادة، وصولاً إلى التعرّف على مختلف أشكال العائلة: النواتية، الفردية (شخص واحد) والعائلة من جنسٍ واحدٍ، والعائلة بالتبني. وتشير الإحصاءات في كندا في هذا الإطار إلى أن نسبة الزواج من الجنس نفسه بلغت ثلاثة من كل عشر زيجاتٍ عام 2011، وهي ضعف النسبة التي كانت عام 2006 [1]. وفي فرنسا وبلدان الاتحاد الأوروبي، يجري النقاش لتحديد السن المسموح بها للعلاقات الجنسية، تحت عنوان ما يسمى النضج الجنسي (Maturite’ Sexuelle). والمقصود بذلك السن التي لا يعاقب عليها القانون إذا حصلت العلاقة الجنسية.

وتختلف التقديرات بين بلدٍ أوروبيٍّ وآخرَ لتحديد هذه السن.. فهي تتراوح بين 12 و16 سنة. أي يمكن ممارسة العلاقة الجنسية في سن 12 سنة من دون اعتبار الأمر اعتداءً (علاقة مع قاصر) على المستوى القانوني. وقد سبق لإسبانيا أن اقرت عام 2015 هذه السن ب 12 سنة، مثلما هو الحال في الولايات المتحدة. أما في بلجيكا والنمسا وإيطاليا وألمانيا فهي 14 سنة، وفي الدانمارك 15، وفي بريطانيا وسويسرا 16 سنة.. ولا يزال النقاش والأخذ والرد بين الدوائر القانونية وجمعيات حماية الأطفال مستمراً حول التمييز بين الرضا بهذه العلاقة وبين فعل الاغتصاب والاعتداء[2].

أما الرئيس الفرنسي إمانويل ماكرون من جهته، فقد اقترح سن 15 للقبول القانوني بالعلاقة الجنسية[3].

إن الترويج لمثل هذا النموذج الغربي، ومحاولات فرضه في المجتمعات العربية والإسلامية

[1]- (Recensement de la population de 2011,:Familles,menages,etat matrimonial.type de construction residentielle,logements collectifs”,Le Quotidien,le mercredi 19 Septembre 2012’recensement de 2011,Portrait des Familles et situations des particulers dans les menages au Canada.

[2]- Le Figaro 3وكذلك 2018/8/ France 24 14وكذلك 2017/11/ Cidj.com infojeunesse 192019/3/.

[3]- Franceinfo 272017/11/.

عبر أطروحاتٍ مثل المساواة، والأسرة من جنسٍ واحدٍ، والتمكين الجنسي والاقتصادي، والسياسي للنساء والفتيات، وتغيير وظائف الأنوثة والذكورة، هو تعدٍّ مباشر على ثقافة شعوب هذه المجتمعات، وهو استخفاف برؤيتها الخاصة للأسرة، والمرأة، والأمومة الّتي تختلف بل تتناقض جوهرياً مع رؤية الجندر. فمثل هذه الثقافة تلتزم، من منظورٍ دينيٍّ وأخلاقيٍّ، الشكل الوحيد والتقليدي للأسرة، وتعظّم من شأنها، وتؤكد أولويتها في المجتمع، وترفض المثلية، وتقدس الدور الأمومي، وتعتبره طريقاً إلى الجنة التي يسعى المؤمن إلى الفوز بها.

إنّ التغيير الذي يريد الجندر أن يفرضه من خلال مواثيق الأمم المتحدة ليس سوى عودةٍ غير مباشرةٍ إلى رسالة الغرب الحضارية المزعومة في «تمدين» الشعوب «المتخلفة» التي برّر بها حملاته العسكرية لاحتلال بلدان العالم في القرن التاسع عشر. إنها عملياً عودةٌ إلى الماضي وليست دعوة إلى المستقبل.

إنّ التجربة الغربية التي فككت الأسرة، وشجعت المساكنة والمثلية وعدم الإنجاب، والعلاقات في سن مبكرة بين الجنسين[1]، ونقلت العلاقات الحميمة من الحيزالأسري الخاص إلى الحيز العام، وشرعت تدخل الشرطة في الحياة الأسرية، وفي تربية الأطفال، وأتاحت قوانينها للأبناء مغادرة ذويهم وانقطاع صلة البنوة والأبوة والأمومة بينهم عند بلوغهم الثامنة عشرة وجعلت المجتمعات الغربية مجتمعات هرمةً تحتاج إلى استيراد الأيدي العاملة... هذه التجربة، ليست نموذجاً يحتذى.

ما يؤكد هذا التحيز الثقافي لدعاة الجندر أنهم لا يتوجهون بأيِّ نقدٍ إلى ما تعتبره الثقافة الشرقية والدينية انحرافاً مثل المثلية، أو الأسرة من جنسٍ واحدٍ، أو تشريع العلاقات الجنسية في وقتٍ مبكرٍ.

إن الفرق كبير جداً على المستويات المعنوية والأخلاقية والإنسانية، بين أن نختصر أدوار المرأة وأفراد الأسرة بالبعد الاقتصادي على سبيل المثال (عمل المرأة غير مدفوع الأجر)، وبين نظرة إنسانية وأخلاقية لهذه الأدوار تعتبر الجنة تحت أقدام الأمهات، وتعتبر النظر إلى وجه الوالدين عبادة، وتكريم الأم وتعظيمها أولوية في واجبات الأبناء تجاه والديهم أمد الحياة، وهي النظرة التي تؤكد على المودة والرحمة في علاقات الزوجين في ما بينهما ومع أولادهما.

ولذا نلاحظ أن مؤتمرات الأمم المتحدة التي ربطت بين المساواة والتمكين في قضية المرأة، وبين أهداف التنمية، لم تلتفت إلى مستقبل الأسرة في هذا الربط. فلم تقدم لنا أيّ تصورٍ مستقبليٍّ عن الأسرة إذا حصلت المساواة، أو إذا طبق الجندر، أو إذا تخلصت المرأة من السلطة الذكورية،

[1]- مرجع سابق infojeunesse 19/3/2019.

ومن الضوابط والقيود على جسدها... بحيث يمكن القول أن مرجعية هذه النظرة الجندرية هي مرجعية المرأة قبل الأسرة، أو أهم من الأسرة، والمرأة قبل المجتمع، أو فوق المجتمع. وهي مرجعية الرغبة والحرية الفردية وحاكميتهما على مرجعية القيم والأخلاق. وهي مرجعية الثقافة الغربية لا أيّ مرجعيةٍ ثقافيةٍ أخرى.

لقد جعلت الأمم المتحدة أطروحة الجندر أطروحةً إلزاميةً، يجب استخدامها في مناهج التعليم، وفي المقرّرات الدراسية وفي وسائل الإعلام، وفي المؤتمرات والندوات والدورات التدريبية. لكن هذا لا يعني على الإطلاق أن علينا أن نأخذ بهذه الأطروحة لمجرد تكرارها 233 مرة في مؤتمر بكين، أو لأن الأمم المتحدة أرادت ذلك.

ولنفترض أن الجندر يستند إلى نظرية علمية تعتبر أن الميول الأنثوية والميول الذكورية هي نتاجٌ ثقافيٌّ لا نتاجٌ تكوينيٌّ وبيولوجيٌّ. فما الذي يدفعنا إلى القبول بهذه النظرية والإعتقاد بصحتها طالما أنها لا تزال مجرد فرضيةٍ علميةٍ؟ ولِمَ علينا في الإطار العلمي نفسه أن نتخلى عن النظريات الأخرى التي كانت ولا تزال تقول بأن الميول والفروقات بين الذكور والإناث هي فروقاتٌ بيولوجيةٌ وطبيعيةٌ؟

لقد عرفت العلوم الإنسانية والاجتماعية الكثير من النظريات التي حاولت فهم السلوك الإنساني منذ قرون، وقد تبين بعد زمن أن تلك النظريات لم تكن واقعيةً، فتراجع بريقها، وبهت الاهتمام بها، مثل محاولات السلوكية في تفسير السلوك التي أهملت البعد الداخلي، فتجاوزتها نظرياتٌ أخرى، في الوقت الذي كان بافلوف صاحب تلك النظرية يعتقد أنه حقق انجازاً عظيماً في هذا المجال.

وكيف لنا أن نقبل النظرية الجندرية باعتبارها النظرية الصحيحة والوحيدة في فهم وتفسير الميول والأدوار الذكورية والأنثوية، إذا كانت العلوم الاجتماعية كافةً، لا تزال مجموعةٌ من النظريات المختلفة، لا يمكن الجزم بصحة أيٍّ منها؟ وما الذي يمنعنا في مثل هذه الحالة من التمسك بالنظرية التي تنسجم مع ما عرفته البشرية منذ ملايين السنين (خلافاً للجندر) والتي تقول باختلاف الأدوار بين الرجل والمرأة انسجاماً مع الاختلاف في طبيعتهما وتكوينهما؟

إن ما يقترحه الجندر من تفسيرٍ ثقافيٍّ اجتماعيٍّ للفروقات في الأدوار والميول بين الجنسين، ليس سوى فرضيةٍ لا يمكن الركون إلى علميتها، ولا حتى إبدالها بالنظريات المغايرة السابقة عليها التي تفسر السلوك والأدوار بالميول الفطرية والبيولوجية.

إن التحولات التي حصلت في الغرب تجاه قضية المرأة وأدت إلى أفكار سيداو والجندر كانت نتيجة تغيرات عميقة في بنية المجتع الأوروبي، وفي توجهاته الفكرية والفلسفية، وفي تطلعاته الاجتماعية والسلوكية. لقد كانت تلك التحولات كافة نتيجة مباشرة لتلك القطيعة التي حصلت مع الدين (الكنيسة) في القرن الثامن عشر، والتي باتت معها الحرية الفردية مقدسة لا تخضع لأي ضوابطَ دينيةٍ أو أخلاقيةٍ»، وعلى مستوى البعد الداخلي صارت تلك الرغبة والحاجة إلى بديل عن الدين هي الوجه الأبرز في المقاربات المعرفية والعلمية في غياب الدين.. ومن هذه التحولات ظهرت بعض المجالات الدراسية مثل الدراسات الثقافية والدراسات ما بعد الاستعمارية، والدراسات النسوية ...»[1].

لقد تكيف النموذج الغربي خلال قرنٍ من الزمان مع هذه التحولات التي حصلت في تجربته الفكرية والإنسانية والمجتمعية، وها هو يقبل بكل أشكال الأسرة (أسرة من جنسٍ واحدٍ)، ويشكو من مجتمعٍ هرمٍ بلا أطفالٍ... فلِمَ يراد للشعوب الأخرى أن تذهب إلى التجربة نفسها؟ ما هو المسوغ إذا كانت تلك التجربة نفسها تعيش حالة من التناقضات والمراجعات ؟

فإذا كانت المرجعيةُ أخلاقيةً، أو دينيةً، فستتقدم أولوية المحافظة على الأسرة قبل المرأة في برامج التوعيه الاجتماعية والثقافية والتعليمية، وفي المشاريع الإقتصادية والتنموية، لأن وظيفة الأسرة ودورها في بناء المجتمع واستقراره، وفي حفظ مستقبله هي بحسب هذه المرجعية، أهم من أيّ فردٍ من أفرادها، سواءً أكانت المرأة أم الرجل. وهي أهم من فرضيات الجندر ومن مواثيق الأمم المتحدة ومن نموذجها الغربي، الذي تريد أن تفرضه باسم التمدن والحداثة.

[1]- حسين كتشويان نيان، معرفة الحداثة والإستغراب، حقائق متضادة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي،بيروت 2016 ص176-177 .

منازع المذهب النسوي

تدنيس المقدّس وتجاهل المُثُل الخُلُقية

قاسم أحمدي[*]

تهدف هذه المقالة للباحث الإيراني قاسم أحمدي إلى بيان مكامن الخلل القِيَمي في شتّى التوجّهات النسوية، كما يسعى إلى تقديم تصوّراتٍ ورؤًى وحلولٍ تهدف إلى تجاوز المعضلات الأخلاقية التي باتت عقبةً جادّةً أمام الفكر النسوي الذي تحوّل بالتدريج إلى ظاهرةٍ عالميةٍ.

يُسلّط الباحث في ما يلي طائفةً من الأضواء على هذا الموضوع الإشكالي ثم يُبيِّن أبرز عناصره النظرية عبر ذكر خصائص ومتبنّيات مختلف المذاهب النسوية التي ظهرت في أزمنة الحداثة في الغرب، ثمّ يتجه أخيراً نحو تقييمٍ نقديٍّ لتوجهاتها الفكريّة وبيان النتائج السلوكية والأخلاقية التي تمخّضت عنها.

المحرر

الأخلاق النسوية عبارةٌ عن مصطلح يسعى دعاة حقوق المرأة على ضوئه إلى إعادة النظر وتصحيح المسار بالنسبة إلى الأصول الأخلاقية والسلوكية التقليدية السائدة في العالم الغربي تجاه المرأة بصفتها كائناً عديم القيمة وشأنه أدنى من شأن الرجل[1].

الأخلاق النسوية تنطلق في أساسها من التجارب العلمية للمرأة وفق معاييرَ أخلاقيةٍ وسلوكيةٍ خاصّةٍ[2].

المتطرّفون من دعاة الدفاع عن حقوق المرأة والناشطون في مجال ترويج المذهب النسوي

*ـ مفكّر وباحث في علم الأخلاق ـ طهران ـ إيران.

[1] - Tong Rosemarie, 2003, Feminist Ethics, (on _ line) Available at, p. 170.

[2] - إليزابيث بيرنر، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: علم اخلاق زنانه نگر، ترجمته إلى الفارسية سوگند نوروزي زاده، مجلة «ناقد»، الجزء الثالث، العدد الثاني، إيران، طهران، 2004م، ص 96.

وجميع المنظّرين في هذا المضمار يُصطلح عليهم ب"نسويون"، حيث يؤكّدون في أطروحاتهم على أنّ الأخلاق النسوية كانت مغيّبةً في العالم الغربي طوال ألفيْ عامٍ، ومن هذا المنطلق رفعوا شعار القضاء على التمييز الجنسي وسلّطوا الضوء في دعواتهم ونظرياتهم على فلسفة الأخلاق الغربية بهدف بيان الوجه الحقيقي لمدّعياتهم[1].

الأخلاق في رحاب الاتّجاه الفكري النسوي

في ما يلي نسلّط الضوء على المعالم العامّة للمذهب النسوي في رحاب مختلف التيارات الفكرية التي ولدت من رحمه، ونشير إلى النقد الذي يطرح بخصوص تداعياته على الأخلاق ضمن مسيرته التأريخية:

التيار النسوي الأوّل: نسوية ليبرالية (التكافؤ الوجودي بين الرجل والمرأة)

التيار الفكري الأوّل الذي انطلق دفاعاً عن حقوق المرأة تبلور بشكلٍ أساسيٍّ ضمن دعواتٍ فيمينيةٍ ليبراليةٍ، وهو بطبيعة الحال أوّل مرحلةٍ من مراحل النزعة النسوية.

الجدير بالذكر هنا أنّ التقسيمات التي ذكرت حول مراحل نشأة النزعة النسوية وتطوّرها ليست دقيقةً للغاية ولا يمكن البتّ بكونها قطعيةً ونهائيةً، لكن مع ذلك يمكن الاعتماد عليها لبيان معالم المسير التأريخية للفكر الفيميني كي يتسنّى للمتابع معرفة مختلف أبعاده والظروف التي أثّرت في ظهوره وبلورته بشكلٍ المعهود في عصرنا الراهن.

في النقطتين التاليتين نذكر أهمّ معالم الفكر النسوي الليبرالي:

1) المساواة بين الرجل والمرأة

النسوية الليبرالية هي أكثر التيارات الفيمينية شهرةً في العالم، وفي معظم الأحيان تدلّ بانطباقٍ كامل على النزعة النسوية في إطارها العام وتُتّخذ كمنطلقٍ أساسيٍّ للدفاع عن حقوق المرأة، أي يمكن الاعتماد على مدلولها كإجابةٍ توضيحيةٍ للاستفسارات التي تُطرح حول واقع هذا المذهب، كالسؤالين التاليين: ما هي النسوية؟ هل أنت نسويُّ النزعة؟ هذه الاستفسارات وما شاكلها عادةً ما تنصبّ في بوتقة الفكر الفيميني الليبرالي، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا النمط من النزعات النسوية يعتبر أكثر اعتدالاً من نظائره ويدلّ برسميةٍ أكثرَ على الأخلاق النسوية، ويتضمّن ضرباً من

[1] - Friedman Marilyn, 2000, Feminism in Ethics: Conception of Autonomy, in: The Cambridge, p. 205.

النقد حول تقليص نطاق المبادئ الأساسية لحرّية المرأة وإرادتها الشخصية باعتبار أنّها تتعرّض لمضايقاتٍ من قبل الآخرين.

الخلفية الفكرية الأساسية التي يتقوّم بها التيار النسوي الليبرالي هي المساواة بين الرجل والمرأة، وفي هذا السياق قالت الباحثة كريس بيسلي (Chris Beasley): «إنّ النسويين الليبراليين لا يعتقدون بوجود صراع بين جنسين، كما لا يرفضون تلك الخصائص الذاتية للرجل، بل تتمحور نظرياتهم وتوجّهاتهم الفكرية حول الدعوة إلى المساواة بين الرجل والمرأة على ضوء اعتقادهم بعدم وجود أيّ اختلافٍ جذريٍّ في ما بينهما، وتأكيدهم على أنّ المجتمعات البشرية حرمت المرأة من مزايا كثيرةٍ تستحقّها بجدارةٍ»[1].

2) التشابه الوجودي بين الجنسين

أحد الأصول الأساسية للفكر النسوي الليبرالي ادّعاء وجود تشابهٍ تامٍّ بين الجنسين المذكّر والمؤنّث من الناحية الأنطولوجية لدرجة أنّهما متكافئان بالكامل من الناحية العقلية، وتتقوّم هذه الرؤية بمبادئَ إنسانيّةٍ، لذلك اعتبر الذين تبنّوها أنّ الخصائص الذكورية والأنثوية مجرّد قضايا جانبية وثانوية والمحور الأساسي في هذا المضمار هو كون الرجل والمرأة ينحدران من الجنس البشري، وفي هذا السياق طرحوا فكرة الخنثوية «المرأة الرجل» Androgyny حيث يدلّ هذا المصطلح على أنّ الخصائص الذكورية والأنثوية التي شاعت في المجتمعات البشرية يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار بصفتها قضايا مرتبطةً مع بعضها البعض في رحاب نسيجٍ متداخلٍ للوجود الإنساني بما هو إنسانيٌّ.[2]

هذه الرؤية التي تتّسم بطابعٍ سياسيٍّ يمكن اعتبارها أساساً للنزعة النسوية وهي الأكثر تأييداً من قبل أتباع هذا التيار الفكري ضمن تنظيرهم للأخلاق والسلوكيات البشرية، لذلك وصفت بمصطلح «الأخلاق النسوية»، ومن هذا المنطلق أكّدوا على أنّ المجتمعات البشرية تظلم المرأة وتبخسها حقوقها المشروعة نظراً لتصوّر الناس بأنّ المرأة من شتّى النواحي الاجتماعية والأخلاقية والسلوكية تابعة للرجل وليست مستقلّةً، لذلك شجبوا هذا التصوّر وندّدوا بكلّ من يعتقد به.[3]

[1] - كريس بيسلي، در آمدي بر چيستي فمينيسم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمّد رضا مردي، منشورات «روشنفكران و مطالعات زنان»، إيران، طهران، 2006م، ص 85 - 88.

[2] - خسرو باقري، مباني فلسفي فمينيسم (باللغة الفارسية)، منشورات جامعة الزهراء التابعة لوزارة العلوم، إيران، طهران، 2003م، ج 18، ص 17.

[3] - محمّد تقي إسلامي وآخرون، اخلاق كاربردي (باللغة الفارسية)، منشورات معهد العلوم والثقافة الإسلامية، إيران، قم، 2007م، ص 241 - 242.

نستشفّ من جملة ما ذُكر أنّ النسويين الليبراليين يؤكّدون على التكافؤ التامّ والكامل بين الجنسين، فكلّ واحدٍ منهما إنسانٌ بغضّ النظر عن جنسه[1].

الجدير بالذكر هنا أنّ داعية حقوق المرأة في بريطانيا ماري ولستون كرافت (Mary Wellstone Craft) التي تُعدّ واحدةً من روّاد النزعة الفيمينية في العصر الحديث، وجهّت نقداً لاذعاً للتمييز الجنسي بين الرجل والمرأة، حيث تأثّرت آراؤها إلى حدٍّ كبيرٍ بالظروف التي عاصرتها حينما بدأت الحركة الرأسمالية تبسط نفوذها في العالم.

داعية حقوق المرأة في بريطانيا أيضًا هاريت تايلور ميل (Harriet Taylor Mill) هي الأخرى من روّاد النزعة الفيمينية الليبرالية في العصر الحديث، وهي كذلك أكّدت على أنّ التمييز الجنسي بين الرجل والمرأة شاع في المجتمعات البشرية جرّاء أحكامٍ ومقرّراتٍ لا تتناغم مع الطبيعة الإنسانية، فهو برأيها نتيجةٌ لتقاليدَ وأعرافٍ اجتماعيةٍ حرمت المرأةَ من حقوقها المشروعة.

كذلك داعية حقوق المرأة الأميركية المعاصرة بيتي فريدان (Betty Friedan) أوعزت الظلم والحرمان الذي تتعرّض له المرأة في المجتمعات البشرية إلى الأعراف والتقاليد الاجتماعية والأسس الثقافية التي قيّدتها بالأعمال المنزلية وحرمتها من حقوقها الإنسانية المشروعة.[2]

* نقد وتحليل

على الرغم من أنّ الرؤية النسوية المتقوّمة على مبدأ المساواة بين الجنسين تعدّ نقطةً إيجابيةً تنصبّ في حساب النزعة الفيمينية الليبرالية، إلا أنّ دعاتها واجهوا معضلاتٍ جرّاء انخراطهم في التيار الفكري الليبرالي وانتهاجهم أصوله الوضعية التي هي في واقع الحال عرضةٌ للنقد من أساسها، ومن المؤاخذات التي تطرح عليهم في هذا السياق ادّعاؤهم أنّ الحرّية الفردية مقدّمةٌ على المبادئ الاجتماعية، حيث يترتّب على هذه النظرية استحالة تلاحم البشر وعدم إمكانية اتّحادهم ومن ثمّ تهميش المبادئ الأخلاقية والإنسانية الجماعية مثل الإيثار والمواساة والعفو والتضحية والمودّة في الحياة الزوجية وكذلك بين الآباء والأمّهات والأبناء، ناهيك عن أنّهم تجاهلوا الاختلاف البنيوي بين الرجل والمرأة حينما أكّدوا على كونهما متساويين في الحقوق والوظائف.

وفي هذا السياق أجرت الباحثة الأميركية بيتي فريدان المدافعة عن الفكر النسوي الليبرالي

[1] - أليسون جاجر، چهار تلقي از فمينيسم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أميدي، منشورات «هدى» الدولية، إيران، طهران، المنشور المرجعي الخاصّ بالنسوية، 2008م، ص 51.

[2] - Tong Rosemarie, 1997, Feminist Thought London, rout ledge, London, p. 22- 23.

تغييراتٍ أساسيةً على نظريتها النسوية، وقالت: «لقد وقعنا في بعض أطروحاتنا في فخّ النزعة النسوية جرّاء تجاهلنا البنية المحورية لشخصية المرأة والتي تتبلور على أرض الواقع في رحاب المحبّة والتربية والمنزل، وهذا الخلل طرأ على تيارنا الفكري جرّاء ردّة فعلنا إزاء حرمان المرأة في المجتمع وتسليطنا الضوء فقط على ما يكتنف حياتها في رحاب ارتباطها بالرجل كزوجة وأمّ وربّة بيتٍ»[1].

التيار النسوي الثاني: النسوية في هيئتها الماركسية والراديكالية والاشتراكية (فلسفةٌ وجوديةٌ ورؤيةٌ سيكولوجيةٌ)

التيار النسوي الثاني انطلق في أوائل القرن العشرين وبقي فاعلاً في الأوساط الفكرية حتّى نهايته، وقد تبلورت في رحابه نزعاتٌ فيمينيّةٌ جديدةٌ تقوّمت على نظرياتٍ ماركسيةٍ وراديكاليةٍ واشتراكيةٍ ضمن رؤىً وجوديةٍ (Existentialism) وسيكولوجيةٍ.

وفي ما يلي نسلّط الضوء على هذه النظريات كي تتّضح الصورة للقارئ الكريم بشكلٍ أفضل:

1) النسوية الماركسية (انحطاط المرأة)

الفيلسوف الألماني الشهير كارل ماركس أكّد في نظرياته على أنّ تحرير المرأة هو ليس سوى نتيجة حتميةٍ لإقرار النظام الاشتراكي؛ لأنّ المجتمعات التي يحكمها النظام الرأسمالي لا تُعير أهميةً لها كما هو استحقاقها الفعلي.

وضمن إذعانه للوظائف التي تقع على كاهل المرأة باعتبارها أمّاً وزوجةً، أكّد على أنّ انخراط النساء والأطفال في المشاغل العامّة يعدّ تهديدًا جادًّا للعمّال الذكور، وفي هذا السياق قال إنّ الرأسماليين سخّروا الأيدي العاملة من نساءٍ وأطفالٍ بهدف التقليل من نفقات الإنتاج. استناداً إلى هذه الرؤية ارتكز أتباع الفكر النسوي الماركسي في نهجهم التنظيري على نظريات عالم الاجتماع الألماني فريدريك إنغلز.[2]

الجدير بالذكر هنا أنّ فريدريك إنغلز عزا الظلم الذي تتعرّض له المرأة والتمييز الجنسي الذي تعاني منه إلى رواج مبادئ الملكية الخاصّة في المجتمعات البشرية، ومن هذا المنطلق

---

[1] - Ibid.

[2] - للاطّلاع أكثر، راجع: باملا أبوت - فالاس كولر، در آمدي بر جامعه شناسي نگرش هاي فمينيستي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية مريم خراساني وحميد أحمدي، منشورات «دنياي مادري»، إيران، طهران، 1997م، ص 248 - 249.

أكّد على أنّ السبيل الوحيد لنجاتها يكمن في تغيير النظام الرأسمالي إلى نظامٍ اشتراكيٍّ تكون وسائل الإنتاج فيه ملكاً لجميع أعضاء المجتمع من ذكورٍ وإناثٍ، ففي هذه الحالة لا يبقى المُعدمون اقتصاديًّا تابعين لغيرهم ومضطّرين للانصياع لهم جرّاء حاجتهم الماسّة للمال، كما أنّ المرأة تتحرّر من سلطة الرجل ومن ثمّ تتحقّق المساواة بين الجنسين في المجتمع.

ومن جملة أطروحات إنغلز الأخرى ادّعاؤه أنّ النشاطات الاقتصادية المتقوّمة على تدجين الحيوانات وإيجاد قطعانٍ كبيرةٍ لم تحقّق الغرض ولم تتحوّل إلى مصادر جديدة للثروات المالية بحيث تعتمد عليها المجتمعات البشرية لسدّ حاجتها بالكامل، وبما أنّ الرجال في المجتمعات القبلية هم المشرفون على تربية الحيوانات التي كانت تعدّ ملكاً لهم، فقد كانت لديهم سلطةٌ نسبية في الأسرة والمجتمع على حساب النساء، لأنّهم بفضل امتلاكهم عدداً كافياً أو حتّى إضافيًّا من الحيوانات الداجنة، كانوا يوفّرون حاجة أسرهم ومجتمعهم من اللحوم ومشتقات الحليب وغيرها، والإنتاج الإضافي هنا تحوّل في ما بعد إلى ثرواتٍ متراكمةٍ تمكّن الرجال بواسطتها من إجراء معاملاتٍ تجاريةٍ على نطاقٍ واسعٍ.[1] وفي هذا السياق قال إنغلز أنّ المرأة باتت جاريةً مسخّرةً لإشباع شهوات الرجل، وعزا هذه الظاهرة إلى زوال سيادة الأمّ في المجتمع ورواج سيادة الأب.[2]

وأمّا الاقتراح الذي طرحه لانتشال المرأة من واقعها المرير فهو يتقوّم بتحريرها من القيود الأسرية المفروضة عليها وإقحامها في الحياة الاجتماعية العامّة عن طريق إشراكها في عملية الإنتاج والنشاطات الاقتصادية وتحريرها من القيود التي فرضت عليها من قبل الرجل.

الفكر الماركسي الذي بسط نفوذه على الدراسات الفيمينية أسفر عن إيجاد نظرةٍ سلبيةٍ تجاه الأسرة والزواج اللذين هما في واقع الحال بمثابة ركيزتين أساسيتين للنظام الرأسمالي، ومن أشهر دعاة النسوية الماركسية ألكسندرا كولونتاي Alexandra Kollontai وكلارا زتكين Clara Zetkin وروزا لوكسيمبورغ[3] Rosa Luxemburg.

* نقد وتحليل

النقد الأساسي الذي يُطرح على النزعة النسوية الماركسية من الناحيتين النظرية والأخلاقية، أنّ دعاتها تنزّلوا بقضايا المرأة إلى مستوى مفاهيمَ ماركسيةٍ ولا سيّما تلك المفاهيم الابتدائية لهذا

[1] - Tong Rosemarie, 1997, Feminist Thought London, rout ledge, London, p. 8 - 47.

[2] - علي رضا أفشاريان، زن و رهائي نيرو هاي توليد (باللغة الفارسية)، منشورات «پيشگام»، إيران، طهران، 1978م، ص 42.

[3] - خسرو باقري، مباني فلسفي فمينيسم (باللغة الفارسية)، ص 27.

الفكر، كما لم يعيروا أيّ أهميةٍ للمبادئ الأخلاقية التي تتبلور في رحاب سيادة الأب وإشرافه على أسرته، والوثائق الجديدة التي اكتشفها علماء الأنثروبولوجيا وحتّى بعض الوثائق التي حصل عليها فريدريك إنغلز، تدلّ بوضوحٍ على أنّ المرأة في المجتمعات التي سبقت ظهور المجتمعات الطبقية لم تكن متكافئةً مع الرجل بانطباقٍ كاملٍ على الرغم من اشتراكهما معاً في توفير الطعام وإعداده، لذا يرد على النسوية الماركسية أنّ أتباعها حتّى وإن دعوا إلى حذف النظام المنزلي والأسري باعتباره أوّل وأبرز مظهرٍ للنظام الإقطاعي والملكية الخاصّة،[1] لكن لا يمكنهم تطبيق الأخلاق بشكلٍ أمثل على أساس هذه الدعوة وليس بمقدورهم تحرير المرأة من النظام الأسري، ناهيك عن أنّ سيادة المرأة في المجتمع تستتبع ذات المؤاخذات التي تطرح على سيادة الرجل.

2) نسويةٌ راديكاليةٌ (دعوةٌ إلى الخنثوية والمثلية)

بعض دعاة النسوية الراديكالية رفعوا شعار الخنثوية «المرأة الرجل» (Androgyny) في بادئ نشاطاتهم، لكنّ الكثير منهم غيّروا استراتيجيتهم في ما بعد عندما وجدوا أنّ هذا الشعار لا يضمن تحرير المرأة بالكامل ولا يناسبها، لكونه كما هو واضحٌ من عنوانه يتضمّن تركيبًا من صفاتٍ نسائيةٍ ورجاليةٍ، وعلى هذا الأساس فهو لا يتناغم مع مشاربهم الفكرية لأنّ معظمهم يؤكّدون على الصفات الأنثوية فقط بهدف أن يكون المستقبل للمرأة بما هي أنثى.[2]

أتباع التيار النسوي الراديكالي بدل أن يدعوا إلى إشراك المرأة في الحياة العامّة إلى جانب الرجل، دافعوا عن المبادئ النسوية بتطرّفٍ، وفي هذا السياق قالت الباحثة سونيا جونسون (Sonia Johnson): «أحد المبادئ الأساسية للنزعة النسوية الراديكالية هو أنّ كلّ امرأة قبل أن تكون شبيهةً بالرجل يجب وأن تكون لها مصالح كأيّ امرأةٍ أخرى بغضّ النظر عن طبقتها الاجتماعية وعرقها وسنّها وقوميتها ووطنها»[3].

إذاً، هذا التيار النسوي جعل على رأس أولوياته الدعوة إلى استقلال المرأة عن الرجل بالكامل، وعلى أساسه يمكن لفئةٍ من النساء أن يمضين حياتهنّ مع بعضهنّ في منأًى عن الرجال، وبما أنّ أتباعه يعتبرون المرأة أفضل من الرجل ويعيرون الأولوية في تحليل كافّة القضايا على ضوء أنثويتها،

[1] - أليسون جاجر، چهار تلقي از فمينيسم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية س. املائي، المنشور المرجعي الخاصّ بالنسوية، منشورات «هدى» الدولية، إيران، طهران، 2008م، ص 22.

[2] - المصدر السابق، ص 42.

[3] - كريس بيسلي، در آمدي بر چيستي فمينيسم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمّد رضا مردي، منشورات «روشنفكران و مطالعات زنان»، إيران، طهران، 2006م، ص 82.

فقد توصّلوا إلى نتيجةٍ فحواها إشاعة المثلية بين النساء باعتبارها نشاطاً جنسيًّا يليق بشأنهنّ، وهذه الممارسات الجنسية برأيهم تتيح للمرأة أن تتعرّف على قرينتها بشكلٍ أفضلَ[1].

ومن أوائل دعاة الراديكالية النسوية الباحثة الأميركية التي تنحدر من أصلٍ كنديٍّ شولاميث فايرستون التي ألّفت كتاب "جدلية الجنس" في عام 1791م، حيث طرحت فيه نظريةً حول التمييز الجنسي وسلّطت الضوء فيها على العوامل البيولوجية والفيزيولوجية في هذا الصعيد،[2] ونظيرتها آن أوكلي(Oakley Ann) اعتبرت الأمومة وتقسيم الواجبات الأسرية والاجتماعية بحسب الجنس تراثاً أسطوريًّا ورثته البشرية من الثقافات السالفة وساعدت الحياة الاجتماعية على بقائه، وضمن دفاعها عن شأن المرأة قالت أنّ الأطفال في غنًى عن آبائهم وبحاجةٍ إلى أمّهاتهم فحسب، لذا يجب وأن تكون الأمّ مرتكزاً أساسيًّا لصقل سلوك طفلها وهيكلة شخصيته[3].

* نقدٌ وتحليلٌ

الكثير من دعاة الفكر النسوي الراديكالي يعتقدون أنّ المرأة ببنيتها الأنثوية تتمتّع بقابلية على تربية المجتمع وتفعيل الحياة فيه، بينما الرجل برأيهم هو عبارةٌ عن كائنٍ فاسدٍ ببنيته الذكورية وفي قلقٍ دائمٍ من أن يُفارق الحياة ونقطع نسله من الوجود.

كذلك يدّعون أنّ المجتمع فرض على المرأة مبادئَ ازدواجيةً ملؤها التمييز الجنسي بحيث باتت مدعاةً لمعاناتها وضياع حقوقها، وهذه الحالة فرضها الرجل في المجتمعات البشرية منذ العهود السالفة، لكنّ الطريف أنّه يحاول التملّص من هذه القيود.

وأمّا أكثر الرؤى النسوية الراديكالية تطرّفاً وأشدّها انحرافاً أخلاقياً، فتتمثّل في الدعوة إلى المثلية، ففي أواخر عقد السبعينيات وأوائل عقد الثمانينيات من القرن المنصرم طُرحت هذه الفكرة كنظريةٍ فحسب، وتمّ تبريرها بأنّ السبب الأساسي في معاناة المرأة يعود إلى ارتباطها الجنسي بالرجل، لأنّ هذا الارتباط برأيهم يفقدها استقلالها ويجعلها مجرّد كائنٍ تابعٍ للجنس المذكّر بحيث تصبح

[1] - كريس بيسلي، در آمدي بر چيستي فمينيسم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمّد رضا مردي، منشورات «روشنفكران و مطالعات زنان»، إيران، طهران، 2006م، ص 95.

[2] - حسين بستان نجفي، نابرابري و ستم جنسي از ديدگاه اسلام و فمينيسم (باللغة الفارسية)، منشورات معهد دراسات الحوزة والجامعة، إيران، قم، 2003م، ص 49 - 50.

[3] - Oakley Ann, 1976, Woman's work: The Housewife, pas an present vintage Books, New york, p. 8 - 15.

جليسة دارها. وعلى ضوء هذا الاستدلال رفعوا شعار الاستقلال التامّ للمرأة عن الرجل وضرورة اندماجها جنسياً بالكامل مع قريناتها النساء لإشباع رغباتها ولكي تتحرّر من القيود الجنسية التي فرضت عليها من قبل الذكور[1].

3) نسويةٌ اشتراكيةٌ (سمو شأن الرجل والمرأة)

أتباع النزعة النسوية الاشتراكية اعتمدوا في نظرياتهم على مرتكزاتٍ فكريةٍ مادّيةٍ تأريخيةٍ، وقد بادروا إلى تحليل النظريات التي طرحها أتباع النزعة النسوية الراديكالية استناداً إلى مبادئَ وأصولٍ مادّيةٍ، وفي هذا السياق ادّعوا أنّ المرأة تعاني من سلطة الرجل والطبقة الحاكمة في آنٍ واحدٍ.[2]

الجدير بالذكر هنا أنّ الذين يصفون أنفسهم نسويين اشتراكيين، يسعون إلى طرح آراءٍ تتجاوز الأطر الماركسية التقليدية، وذلك من منطلق تصوّرهم بأنّ الأسباب الأساسية في مشاكل المرأة لا تقتصر على واقع الأوضاع الاقتصادية في المجتمع، بل هناك عواملُ جنسيةٌ خاصّةٌ بالرجل والمرأة أسفرت عن الكثير من هذه المشاكل، فالأنوثة والذكورة ليستا مجرّد شأنين جنسيّين بحتين كما أنّهما ليستا أزليتين، وإنّما تدلان على طبقتين اجتماعيتين تتسلّط إحداهما على الأخرى، بمعنى أنّ الرجال لهم السلطة على النساء، وبحسب الأسس النظرية الماركسية فإنّ تعريف الطبقة الاجتماعية على أساس الجنس يتعارض مع الرؤية التقليدية في الاقتصاد الماركسي، والهدف منه هو التركيب بين الرؤيتين الراديكالية (الجنسية) والماركسية (الاقتصادية).

هناك الكثير من المفكّرين ودعاة تحرير المرأة أيّدوا النزعة النسوية الاشتراكية، ومن أبرزهم هايدي هارتمان (Heidi Hartmann) وزيلا إيزنشتاين (Zillah Eisentein) وكرستين ديلفي (Christine Delphy) ومارغريت بنغستون (Margaret Bengston)،[3] والأخيرة دافعت عن النزعة النسوية الاشتراكية وقالت أنّ المرأة بحسب المبادئ الرأسمالية تعتبر عاملةً منزليةً لكونها إنساناً مستهلكاً فحسب، حيث تستثمر الأسرة نتاجات عملها بشكلٍ مباشرٍ ودون أيّ واسطةٍ، ولكن بما أنّها لا تتقاضى أجراً في مقابل عملها ونظراً لأهمية الدخل المالي في المجتمعات الرأسمالية، فهي لا تحظى بمكانتها الحقيقية وتقبع في مستوى متدنٍ باعتبار أنّ عملها المنزلي عديم القيمة المالية[4].

---

[1] - خسرو باقري، مباني فلسفي فمينيسم (باللغة الفارسية)، ص 41.

[2] - أليسون جاجر، چهار تلقي از فمينيسم (باللغة الفارسية)، ص 42.

راجع أيضاً: باملا أبوت - فالاس كولر، در آمدي بر جامعه شناسي نگرش هاي فمينيستي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية مريم خراساني وحميد أحمدي، منشورات «دنياي مادري»، إيران، طهران، 1997م، ص 261.

[3] - خسرو باقري، مباني فلسفي فمينيسم (باللغة الفارسية)، ص 36.

[4] - المصدر السابق، ص 36 - 37.

استناداً إلى ما ذُكر ادّعى بعض النسويين الاشتراكيين أنّ المرأة التي تُقيّد بالقوانين المنزلية محرومةٌ من هويتها الحقيقية، وذلك لأنّ أعمالها المنزلية ليست لها أيّ قيمةٍ ماليةٍ، كما أنّها في هذا المضمار عبارةٌ عن إنسانٍ من الدرجة الثانية جرّاء تقييد دورها في الحياة بالقضايا العاطفية والأمومة وبسبب حرمانها من أن تؤدي دورًا فاعلاً في الحياة الاجتماعية العامّة[1].

* نقدٌ وتحليلٌ

الحقيقة أنّ الأعمال المنزلية لا تقلّل من شأن المرأة مطلقًا، ناهيك عن أنّ تقسيم الأعمال في المجتمع بحسب الجنس لا يمكن اعتباره منبثقاً من النظام الرأسمالي فقط، إذ هناك شواهدُ تدلّ على أنّ المرأة كانت تنجز بعض الأعمال البسيطة الخاصّة بالمنزل قبل أن يظهر النظام الرأسمالي في المجتمعات البشرية، لذا ليس من الصواب بتاتاً ادّعاء أنّ هذه النشاطات العملية سببٌ للحطّ من قيمتها الإنسانية.

أهمّ نقد يطرح على أتباع النزعة النسوية الاشتراكية يتمثّل في أنّهم تنزّلوا بشأن المرأة إلى مجرّد كونها عاملةً وتجاهلوا دورها المحوري في المنزل بصفتها زوجةً وأمّاً، فقيمتها الحقيقية لا تقتصر على القضايا المادّية الصرفة، بل إنّ الرؤية المادّية الصرفة تجاهها تُعدّ سبباً أساسيًّا للتقليل من شأنها الأخلاقي والإنساني، فضلاً عن أنّ هذا التصوير يطمس كرامتها الدينية.

4) نسويةٌ وجوديةٌ (غربة المرأة عن ذاتها)

الرؤية النسوية الوجودية طرحت لأوّل مرّة من قبل الباحثة الفرنسية سيمون دي بوفوار (Simone De Beauvoir) وذلك جرّاء امتعاضها ممّا كان متعارفاً بخصوص المرأة من مزايا تتقوّم بأصولٍ بيولوجيةٍ وسيكولوجيةٍ واقتصاديةٍ، حيث اعتبرت هذه المزايا تحقيراً لها استناداً إلى ما تبنّته من رؤًى فلسفيةٍ وجوديةٍ تأثّرت في طرحها بأفكار شريك حياتها الفيلسوف الشهير جان بول سارتر(Jean Paul Sartre) وفي هذا المضمار طرحت نظريةً بيولوجيةً ثقافيةً قوامها كيان المرأة الوجودي.

وممّا أكّدت عليه في هذا الصعيد أنّ علماء البيولوجيا وعلماء السيكولوجيا التحليلية من أتباع سيغموند فرويد وكذلك أتباع النظرية الماركسية طرحوا نظرياتٍ تستبطن قضايا هامّةً يمكن من خلالها بيان الأسباب التي أسفرت عن الأوضاع التي تعاني منها المرأة في المجتمعات البشرية، لكنّهم لم يوضّحوا مطلقاً السبب في كونها مجرّد كائنٍ آخر بينما الرجل لا يطلق عليه أنّه كائنٌ آخر،

[1] - Foreman Ann, 1997, Femininity as Alienation: women and the family in Marxism and psychoanalysis, London, Pluto, p. 95.

وممّا ذكرته في السياق ذاته: «المرأة عادةً ما يتمّ تعريفها نسبةً إلى الرجل باعتبارها كائناً آخر، ولا يتمّ تعريف الرجل نسبةً إليها، فهي مجرّد فرعٍ ثانويٍّ مقابل الرجل الذي يعتبرونه الأصل والأساس، فهو العاقل الكامل والموجود المطلق، بينما المرأة ليست سوى كائنٍ آخر»[1]. لذا إن أريد لها التحرّر من هذه القيود واستعادة شأنها الحقيقي في الحياة باعتبارها إنساناً فاعلاً وليست كياناً آخرَ بالنسبة إلى الرجل، فلا بدّ حينئذٍ من الاعتقاد بكونها إنساناً مثله تماماً والرقي بشأنها في المستويات كافّة وتعريف شخصيتها بصفاتٍ ذاتيةٍ تسمو عن تلك الصفات التي كبّلتها بقيود التبعية على مرّ التأريخ، ومن ثمّ لا محيص من التخلّي عن الإيديولوجيا الحالية التي تحكم المجتمعات البشرية، وأفضل سبيل لتحقيق هذا الهدف هو الإذعان بكونها كائناً واعياً ومستقلاً وأصيلاً حاله حال الرجل تماماً.

كما انتقدت دي بوفوار تقييد المرأة بخصائصها البدنية وبالدور التقليدي لها في المجتمع والأسرة مؤكّدةً على أنّ هذه الأمور تعدّ عاملاً أساسياً في تقييدها وعرقلة مسيرتها المشروعة في الحياة، لذلك قالت: «يعتقد الرجل بأنّ المرأة كائنٌ عاجزٌ عن تحقيق أيّ إبداعٍ ثقافيٍّ باعتبارها مصدراً للإنجاب ونظراً لخصائصها البيولوجية وما يتعلّق بها مثل الاهتمام بشؤون الآخرين وأداء الأعمال المنزلية الملقاة على كاهلها»، فحتّى وإن كانت المرأة ذات ميزاتٍ بيولوجيةٍ خاصّةٍ وتمتاز بطبيعةٍ أنثويةٍ معيّنةٍ، لكنّها قادرةٌ في الواقع على النهوض بهذه الخصائص عن طريق عملها الإنتاجي، وفي رحاب هذا العمل يتسنّى لها الولوج في عالم الثقافة والإبداع ومن ثمّ التحرّر من القيود التي فرضتها عليها الطبيعة.[2] فضلاً عماّ ذكر فقد عزت هذه الباحثة المعنية بشؤون المرأة الاختلاف بين الجنسين إلى قضايا ثقافيةٍ واجتماعيةٍ لا طبيعيةٍ[3].

* نقد وتحليل

الباحثة الفرنسية سيمون دي بوفوار قالت أنّ اعتبار المرأة كائناً آخرَ ناشئٌ من الاستخفاف بشأنها طوال التأريخ، وفي هذا السياق أشارت إلى عواملَ عديدةٍ ضمن كتابها الجنس الآخر، كما انتقدت بشدّة ما تشهده المجتمعات البشرية من انحيازٍ للرجل باعتباره ذا صفاتٍ مثاليةٍ وتهميشٍ للمرأة عن طريق تصوير بدنها وأعضائها الأنثوية بشكلٍ سلبيٍّ، كما انتقدت أصحاب الرؤية الذاتانية تجاه الجنسين لكونهم اعتبروا الذكورة والأنوثة أمرين ذاتيين لا ينفكّان عن كيان الرجل والمرأة ولا يمكن

---

[1] - سيمون دي بوفوار، جنس دوم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية قاسم أصغري، ج 1، ص 40 - 41.

[2] - المصدر السابق.

[3] - للاطّلاع أكثر، راجع: سيمون دي بوفوار، جنس دوم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية قاسم أصغري، ج 2، ص 686.

أن يتغيّرا، ومن هذا المنطلق أكّدت على أنّ المرأة في جميع خصالها ومواصفاتها مكمّلةٌ للرجل، وهذا يعني الامتزاج الكامل في ما بينهما، أي أنّهما مكمّلان لبعضهما في مختلف الخصائص الإنسانية والأخلاقية، لذا يمكن لكلّ واحدٍ منهما أداء دورٍ هامٍّ في تكامل الطرف الآخر أخلاقيًّا على نحو التساوي والتكافؤ.

5) نسويةٌ سيكولوجيةٌ (الانحطاط الأخلاقي وأخلاق الأنوثة)

عالم النفس الغربي الشهير سيغموند فرويد أشار في مباحثه التحليلية السيكولوجية إلى وجود اختلاف في المثُل التي تنشأ على ضوئها شخصيات الذكور والإناث خلال مرحلة الطفولة، وفي هذا السياق تجاهل الاختلافات الوراثية، لذا فهو بدل أن يسلّط الضوء على القضايا البيولوجية الخاصّة بالبنية البدنية للجنسين، تطرّق إلى ذكر أسبابٍ سيكولوجيةٍ عزا إليها الاختلاف المشار إليه، حيث قال إنّ الذكورة والأنوثة عبارة عن بنيتين نفسيتين تكتسبان خلال مراحل النمو النفسي الجنسي، فالطفل حين ولادته حتّى وإن امتلك أعضاءً بدنيةً توصف بكونها ذكوريةً أو أنثويةً، لكنّه - برأي فرويد - لا يمتلك هويةً جنسيةً معيّنةً. لكن مع ذلك فالجهاز التناسلي الذكري يعدّ عاملاً أساسيًّا في تعيين الفكر والهوية من الناحية الجنسية.[1]

وكما هو معلومٌ فقد اعتبر فرويد في نظرياته السيكولوجية بعض الخصائص الأنثوية ذات طابعٍ سلبيٍّ كفقدان العضو التناسلي الذكري، وهذه الميزة برأيه تُعدّ سبباً لانحرافها أخلاقياً وتضاؤل الشعور الأنثوي لديها، لذا فإنّ أخلاقها تتنامى في مستوى ضئيلٍ لا يوازي ما لدى الرجل من قابليات، أي إنّ وعيها السلوكي لا يضاهي وعي الرجل. وممّا قاله في هذا السياق: «على الرغم من عدم رغبتي في التصريح بهذا الكلام، لكنّي غير قادرٍ على كتمانه، فأنا أعتقد بأنّ ما لدى النساء من السلوكيات الأخلاقية المطابقة للقواعد المعتبرة، يختلف مع ما لدى الرجال.

الأنا العليا (Ego Supe) للمرأة مستقرّة ولا يمكن أن تتغيّر مطلقاً، وهي ليست شأنًا شخصيًّا كما أنّها غيرُ مستقلّةٍ عن مرتكزاتها العاطفية وبذات المستوى الموجود لدى الرجل، وجميع الميزات التي نسبها المنتقدون لشخصية المرأة في كلّ عصرٍ يمكن بيان واقعها على ضوء مسيرتها التي طوتها خلال نشأة ذاتها العليا، فالعدل في مشاعرها أدنى مستوًى مقارنةً مع الرجل وهي ليست

[1] - Weedon Chris, 1999, Feminism, Theory And The Politics Of Difference,Blackwell Publishers, Oxford, p. 79 - 80.

متجلّدةً مثله في تحمّل مشاقّ الحياة، وتتأثّر بعواطفها أكثر منه حينما تواجه مشاكل مع الآخرين أو عندما تقترب منهم عاطفيًّا».[1]

التيار النسوي الثالث: نسوية ما بعد الحداثة

ثالثُ تيّارٍ ظهر دفاعاً عن حقوق المرأة وُسِم باصطلاح "نسوية ما بعد الحداثة"، حيث بدأت معالمه الأساسية تتبلور في أوائل القرن العشرين بعد أن تبنّى بعض دعاة حقوق المرأة رؤًى تتقوّم بمبادئ ما بعد البنيوية (Post Structuralism) وما بعد الحداثة (Post Modernism).

المنضوون في المدّ الفكري الموسوم بما بعد الحداثة يخطّؤون كلّ وجهةٍ فكريةٍ يدّعي أصحابها أنّهم يدركون الحقيقة بشكلٍ متكافئٍ ومتكاملٍ، ولا فرق لديهم في ذلك بين الليبراليين والماركسيين والاشتراكيين، وسائر المدارس الفكرية. وأمّا الفرضية الارتكازية التي يستندون إليها فهي عدم وجود أيّ حقيقةٍ مطلقةٍ يمكن إدراكها في رحاب المفاهيم المصطلحة الجديدة مثل العقل والإبستيمولوجيا والتي هي في واقع الحال سمة بارزة لعصر التنوير الفكري، فالمعرفة البشرية برأيهم تنبثق من خطاباتٍ تأريخيةٍ خاصّةٍ ومحدودة، وعلى هذا الأساس حينما نسلّط الضوء على معالم ما بعد الحداثة نجد أنفسنا أمام تيارٍ فكريٍّ لا ترتكز وجهات نظر أتباعه على مبادئ مستوحاة من مدرسة فكريةٍ خاصّةٍ ومتناغمةِ الأجزاء، وحينما نمعن النظر أكثر في الموضوع لا نلمس أيّ نظريةٍ مطلقةٍ لهذا التيار الفكري، وإنّما نواجه عدداً من الخطابات الفرعية التي لا يمكن تحديد أيّ إطارٍ معيّنٍ لها بتاتًا،[2] لذا نلاحظ أنّ المدافعين عن حقوق المرأة من الذين انضووا تحت مظلّة هذا التيّار مثل جان فرانسوا ليوتار (Jean - Francois Lyotard) وجوليا كرستيفا (Julia Kristeva) سلكوا نهجاً مغايراً لما ذهب إليه سائر النسويين، فقد رفضوا تحقيق مطالبهم في رحاب تيارٍ فكريٍّ فيمينيٍّ معيّنٍ، وبرّروا ذلك بأنّ النساء يتّبعن أساليبَ متعدّدةً ومتنوّعةً لفهم واقع شخصياتهنّ.

وفي هذا السياق أكّدوا على أنّ مفهوم المرأة ليس ثابتاً ولا افتراضيًّا، وإنّما يحكي عن كائنٍ في حركةٍ دائبةٍ وترتبط شخصيته الوجودية بالعديد من الظروف والعوامل، لذا إنْ أردنا فهم هويتها

[1] - جنيفيف لويد، مردانگي و زنانگي در فلسفه غرب: عقل مذكر (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية محبوبة مهاجر، منشورات «ني»، إيران، طهران، 2002م، ص 8 - 10.
راجع أيضاً:
Freud S. , 1925, Some Psychical Consequences Of The Anatomical Distinction Between The Sexes, In Strachey J. , The Standard Edition Of The Complete Psychological Works Of Sigmund Freud, Vol. XIX, London, Hogarth Press, p. 74 - 86.

[2] - محمّد رضا تاجيك، فرا مدرنيسم و تحليل گفتمان (باللغة الفارسية)، منشورات «فرهنگ اسلامي»، إيران، طهران، 1999م، ص 9 - 10.

الحقيقية فلا محيص لنا من التأمّل في سلسلةٍ من العناصر المؤثّرة عليها كالسنّ والقومية والعرق والطبقة الاجتماعية والثقافة والجندر والتجربة الشخصية لكون هذه العناصر تؤثّر على بعضها ولا يمكن مطلقاً جمعها في نطاق مذهب إيديولوجي موحّدٍ.[1]

الجدير بالذكر هنا أنّ بعض دعاة حقوق المرأة والمدافعين عن النزعة النسوية عارضوا الوجهات الفكرية المنبثقة من تيار ما بعد الحداثة على ضوء اعتقادهم بأنّ الرؤية التعدّدية لواقع المرأة تحول دون توحيد كلمة النساء ولملمة شملهنّ في نطاقٍ شاملٍ وموحّدٍ.

السائرون في ركب نسوية ما بعد الحداثة يمتاز تيارهم الفكري بإضفاء أهميةٍ بالغةٍ للتعدّد والتنوّع أكثر من أيّ وقتٍ مضى لدرجة أنّهم لا يصدرون أيّ آراء موحّدة ولا يتبنّون قواعد ثابتة حتّى بخصوص المرأة، ومثال ذلك ما يرتبط بقضايا المرأة ذات البشرة السوداء، فهي بحسب آرائهم ونظرياتهم ليست على غرار قضايا المرأة بيضاء البشرة، ومن هذا المنطلق تزايد اهتمامهم بشكلٍ متواصلٍ بتحويل عناصر الفكر النسوي إلى قضايا محلّيةٍ ومن ثمّ أكّدوا على أنّ الاهتمام بالقضايا المشتركة للمرأة ينبغي أن لا يكون مانعاً من الاهتمام بتلك القضايا الخاصّة.

* نقدٌ وتحليلٌ

المدافعون عن نسوية ما بعد الحداثة حتّى وإن انتقدوا سائر التوجّهات النسوية جرّاء عدم اكتراثها بالاختلافات الكثيرة الموجودة بين النساء وعدم اهتمامها بتجاربهنّ الخاصّة،[2] هم عرضةٌ للنقد أيضًا نظراً لتوجّهاتهم المنبثقة من مبادئَ نسبيةٍ وعجزهم عن فهم أوجه التشابه والاشتراك بين جميع النساء من حيث كونهنّ نساءً، أضف إلى ذلك هناك الكثير من الميزات الأخلاقية والمبادئ السلوكية لا تختصّ بالجنس من حيث كون الفاعل ذكراً أو أنثى، كما يرد عليهم أنّهم لم يستقرّوا على أسسٍ أخلاقيةٍ معيّنةٍ لطرح آرائهم ونظرياتهم في هذا المضمار.

* أخلاقُ العنايةِ Care Ethics

الباحثة النسوية كارول جيليغان (Carol Gilligan) ضمن بحوثها التحليلية السيكولوجية التي دوّنتها بخصوص النمو - التطوّر - الأخلاقي والأصول الأخلاقية، ادّعت أنّ الفتيات يمتلكن خصائصَ سلوكيةً وأخلاقيةً ذاتَ طابعٍ خاصٍّ.

[1] - ريك ويلفورد، مقدمه اي بر ايدئولوژي هاي سياسي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية م. قائد، المنشور المرجعي الخاصّ بالنسوية، الجزء الرابع، منشورات «هدى» الدولية، إيران، طهران، 2008م، ص 67 - 68.

[2] - المصدر السابق.

تجدر الإشارة هنا إلى الباحث لورنس كولبيرغ (Lawrence Kohlberg)[1] هو أوّل من طرح قضية الاختلاف في الأصول الأخلاقية بين الذكور والإناث،[2] وجيليغان بدورها أيّدت هذه الفكرة إلى جانب تدوينها بحوثاً علميةً مستقلّةً بهذا الخصوص، حيث تمحورت نتاجاتها الفكرية حول السلوكيات الأخلاقية للأطفال، لكنّها عمّمت هذه السلوكيات في ما بعد على الكبار أيضًا اعتماداً على تخمينات واستنتاجات ميدانية، وممّا ذكرته في هذا السياق أنّ الأطفال الذكور يعيرون اهتماماً أكثر للعدل والإنصاف، بينما الفتيات يتحمّلن نقض القوانين أكثر منهم. وأمّا النتائج النهائية التي توصّلت إليها ضمن هذه البحوث ففحواها أنّ الذكور والإناث يشعرون بالمسؤولية تجاه غيرهم ويسعون إلى تأسيس علاقات معهم، وأكّدت جيليغان في هذه السياق على أنّ هذا الشعور يبرز لدى الإناث بشكلٍ ملحوظٍ أكثر ممّا يبرز من جانب الذكور.

على الرغم من اتّفاق كارول جيليغان مع لورنس كولبيرغ على صعيد اختلاف الذكور والإناث في الأصول الأخلاقية، إلا أنّها لم تتّفق معه في النتائج التي توصّل إليها في هذا المضمار، إذ أكّد في استنتاجاته على أنّ التطوّر الأخلاقي لدى الذكور أكثر بلوغاً ونضجاً من الإناث نظراً لتوجّهاتهم التي تنبثق من مبادئَ عامّةٍ وقضايا انتزاعية، في حين أنّ الأحكام الأخلاقية التي تصدرها الإناث والقرارات التي يتّخذنها تعدّ أقلّ نضجاً وبلوغاً على ضوء ما تقتضيه أوضاعهنّ.[3]

على الرغم من أنّ هذه الباحثة الغربية أيّدت كولبيرغ ضمن تأكيده على وجود اختلافٍ في الأصول الأخلاقية التي يتّخذها كلٌّ من الذكور والإناث، إلا أنّها عارضته في النتائج التي توصّل إليها في بحوثه - كما ذكرنا أعلاه - معتبرةً إياها مؤشّرًا على فهمه الخاطئ والضيّق للقضايا الأخلاقية، وفي هذا السياق اعتبرت هذا السنخ من الأصول السلوكية لدى الفتيات يمتاز بطابعٍ خاصٍّ ينمّ عن النمو الأخلاقي، لذا ليس من الحريّ بمكان ادّعاء أنّ هذا النمو عبارةٌ عن نمطٍ غير ناضجٍ مقارنةً مع ما لدى الأولاد، فالأنموذج الأخلاقي الأنثوي برأيها عبارةٌ عن نمطٍ مميّزٍ من الأخلاق لدى الفتيات

---

[1] - لورنس كوهلبيرج (1927م - 1987م): عالم نفس أمريكي وأحد أبرز المنظّرين في مجال النمو الأخلاقي، وبحوثه العلمية تعدّ امتداداً للبحوث التي أجراها عالم النفس السويسري جان بياجيه Jean Piaget وأمّا الباحثة كارول جيليغان فقد كانت مساعدةً له في هذه البحوث العلمية.

للاطّلاع أكثر، راجع: سيّد حسن إسلامي، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: جنسيت وأخلاق در حديث خصال النساء (باللغة الفارسية)، مجلة «علوم حديث»، السنة الثالثة عشرة، العددان 3 و 4، 2008م، ص 47.

[2] - **Gilligan Carol, 1982, In A Different Voice: Psychological Theory And Women's Development, Cambridge, Harvard University Press, p. 35 - 73.**

[3] - **Ibid, p. 69.**

وله ارتباطٌ بمسؤولية العناية أو الرعاية التي أطلقت عليها عنوان أخلاق العناية.[1]

لا يختلف اثنان في أنّ النتائج التي توصّلت إليها جيليغان مهّدت الأرضية المناسبة للنسويين كي يسلّطوا الضوء على الواقع الأخلاقي في المجتمعات البشرية على ضوء الاختلافات الجنسية بين الذكور والإناث ليطرحوا من ثمّ آراءهم ونظرياتهم استنادًا إلى النتائج التي توصّلت إليها، إذ باعتمادهم على هذه النتائج سوف لا يضطرّون إلى اعتبار المراة أقلّ شأناً أخلاقيًّا من الرجل وبالتالي يوضّحون الواقع الأخلاقي لكلا الجنسين على هذا الأساس.

الرؤية السيكولوجية التي تبنّتها جيليجان على صعيد النمو الأخلاقي لدى الفتيات ومسؤولياتهنّ الأخلاقية، تمخّض عنها طرح مفهوم أخلاق العناية واتّباع فكراً نسوياً إزاء فلسفة الأخلاق، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الشعور بالمسؤولية الأخلاقية تجاه الآخرين بناءً على هذا النهج الفكري يعدّ محوراً ارتكازياً.

الرؤية النسوية تجاه فلسفة الأخلاق المتقوّمة على مبدأ الشعور بالمسؤولية تتعارض بشكلٍ صريحٍ مع فلسفة الأخلاق المرتكزة على مبدأي الحقّ والعدالة، وأوّل تعارض يمكن تصوّره هنا هو ما يحدث في رحاب النزعة الفردانية لكون أخلاق العدل تتمحور حول رؤًى فردانيةٍ، بينما أخلاق المسؤولية النسوية تتمحور حول النزعة الجماعية.[2] التعارض بين العقل والعاطفة هو الآخر مطروحٌ في هذا المضمار، وبيان ذلك أنّ أخلاق العدالة تمنح العقل الاستدلالي سلطةً بصفته رقيباً ومحاسباً، وعلى هذا الأساس فالذين تبنّوا نظرية العقد الاجتماعي طرحوا آراءهم ونظرياتهم في رحاب استدلالاتٍ عقلية، وذلك كما يلي: كلّ إنسان بإمكانه تحقيق متطلّباته الطبيعية بأمثل شكل على ضوء إذعانه للعقد الاجتماعي.[3] وفي مقابل ذلك فأخلاق المسؤولية تطغى عليها العاطفة بدل العقل لكون المحور الأساسي فيها هو ضرورة شعور الإنسان بالآلام والمعاناة في حياة الآخرين وإدراكه لها بحيث يتأثّر حينما يلاحظها ومن ثمّ يبذل كلّ ما بوسعه لاستئصالها وتحسين أوضاع المجتمع.

لا شكّ في أنّ إقحام العاطفة في الأخلاق لا يمكن اعتباره أمرًا عقليًّا بالكامل، وإنّما تترتّب على

[1] - Ibid, p. 174.

[2] - خسرو باقري، مباني فلسفي فمينيسم (باللغة الفارسية)، ص 154.
راجع أيضاً:
Kroeger 1994, p. 101.

[3] - خسرو باقري، مباني فلسفي فمينيسم (باللغة الفارسية)، ص 154.

ذلك مفاهيمُ أخرى يجب وأن تراعى على الصعيد الأخلاقي مثل التضحية والإيثار، ومن جملة النسويين الذين تبنّوا الرؤية العاطفية في مقابل الرؤية العقلية التي تبنّتها الفيلسوفة الأميركية نيل نودينغز وتأكيدها على كون العاطفة جزءاً من الأخلاق النسوية، حيث اعتبرتها متعارضةً مع ما ذهب إليه الفيلسوف إيمانويل كانط.[1]

خلاصة الكلام أنّ التعارضات التي تحدّثنا عنها تتمحور بشكلٍ أساسي حول المواجهة بين النزعة إلى العدل من جهة والنزعة إلى المسؤولية من جهة أخرى، وكما ذكرنا فالأخلاق الذكورية تتقوّم في أساسها بمحوري الحقّ والعدل، في حين أنّ الأخلاق الأنثوية أو التي يمكن وصفها بالفيمينية تتقوّم بشكلٍ أساسي على مبدأ المسؤولية التي وصفت بأخلاق العناية.

الأخلاق الذكورية تؤكّد على ضرورة نيل كلّ إنسان حقّه بغضّ النظر عن أيّ مشاعرَ عاطفيةٍ تجاه متطلّبات الآخرين ومعاناتهم، وهذه الرؤية تتعارض في الحقيقة مع ما ذهب إليه إيمانوئيل كانط حينما قال: «ليكن سلوكك كأنّه قانونٌ شاملٌ»، وأمّا الرؤية النسوية التي يتبنّى أتباعها الدفاع عن الأسس الأخلاقية المتمحورة حول المسؤولية، فهي ترتكز على ما يلي: «ليكن الشعور بالمسؤولية مرتكزاً لسلوكك»، أي اطّلع على المشاقّ والمعاناة الموجودة في الحياة واعمل على تقليلها.[2]

* نقدٌ وتحليلٌ

أخلاق المسؤولية النسوية التي اتّضحت في رحابها أوجه الاختلاف بين الخصائص الأنثوية من الناحية الأخلاقية وانعكست على ضوئها أهمية هذه الخصائص، حرّرت الأخلاق من طابعها الأحادي الذكوري في العالم الغربي، لذا فهي ذاتُ دورٍ إيجابيٍّ من هذا الجانب، ولكن مع ذلك ترد عليها مؤاخذتان أساسيتان إحداهما عدم استنادها إلى مبادئَ أخلاقيةٍ أو أنّها لا تكترث بالمبادئ الأصيلة في مضمار الأخلاق، وهذا الأمر ناشئٌ في الحقيقة من ارتكازها على الحالات الموقفية للفرد من منطلق كونها غير انتزاعيةٍ. المؤاخذة الأخرى التي تطرح هنا هي وقوع هذه الرؤية الأخلاقية في فخّ النسبوية، إذ بما أنّ الأخلاق الموقفية سببٌ لمرونة المبادئ الأخلاقية العامّة، فهي بالتالي ذاتُ تداعياتٍ إيجابيةٍ، ولكن إن اتّخذت هذه الأخلاق كمرتكز لنبذ المبادئ المشار إليها فسوف تصبح وازعاً للانخراط في الفكر النسبوي.

---

[1] - Nel Noddings, 1995, Care And Moral Education, In Wendy Kohli (ed), Critical Conversations In Philosophy Of Education, London: rout ledge, p. 136.

[2] - Kroeger, p. 101 - 108.

تداعيات الأخلاق النسوية

لا شكّ في أنّ كلّ تيارٍ فكريٍّ عادةً ما تكون له تداعياتٌ خاصّةٌ، ومن هذا المنطلق سوف نسلّط الضوء في المباحث التالية على أهمّ التداعيات الأخلاقية للنزعة النسوية:

1) مناهضة الرجل وتقديس المرأة

إن استطلعنا المسيرة التأريخية للنزعة النسوية مرّةً أخرى، سنجد الحركة التي حملت شعار الدفاع عن حقوق المرأة منبثقةً من مبادئَ أخلاقيةٍ وحركاتٍ إنسانويةٍ حديثةٍ ظهرت في المجتمعات الغربية ولا سيّما في الولايات المتحدة الأميركية، ومن أمثلة ذلك حركة إلغاء العبودية التي رفعت شعار الإنسانية المشتركة وإقرار العدل لجميع البشر.[1] الجدير بالذكر هنا أنّ هذه الحركات كانت تستقطب النساء أكثر من الرجال على ضوء نزعاتهنّ الأخلاقية والدينية، إلا أنّ النسويين في عصرنا الحاضر قلّما يلجؤون إلى طرح قضايا إنسانوية في دعواتهم إلى إحقاق حقوق المرأة، لذا نجد جلّ نشاطاتهم تنصبّ في تقديم الدعم للنساء فحسب لدرجة أنّهم بالغوا في هذا المجال ممّا جعل نزعتهم النسوية تتحوّل إلى منطلق لتقديس المرأة ومناهضة الرجل، وعلى هذا الأساس شنّوا هجمات شرسةً ضدّ الذكور وانتقدوهم في شتّى الشؤون الاجتماعية والأسرية الأمر الذي أسفر عن تزعزع أركان المجتمع والأسرة بالتدريج وتسبّب في تهميش واقعهما الأكسيولوجي.[2]

صحيحٌ أنّ الداعيات إلى حقوق المرأة انطلقت نشاطاتهنّ بادئ الأمر في أجواءٍ غربيةٍ مناهضةٍ بالكامل للعنصر الأنثوي، لكنّنا نجد أسلافهنّ اللواتي يعرفن اليوم بالفيمينيات قد رجعن إلى نقطة البداية ولكن بصورةٍ أخرى بعد أن رفعن شعاراتٍ مناهضةً للجنس المذكّر.

إذاً، بغضّ النظر عن الأشخاص، يمكن القول إن الشعارات التي رفعت في أوّل خطوة للدفاع عن الحقوق المشروعة للمرأة والاعتراض على حرمانها من استحقاقاتها الثابتة وانتقاد تهميشها اجتماعيًّا وأسريًّا، باتت اليوم منطلقًا لمناهضة الرجال وتدنيس كرامتهم، حيث كانت ثمرة نشاطاتهم التملّص من الحياة الأسرية السليمة واللجوء بشبقٍ شديدٍ إلى النزعات الجنسية المثلية،[3] والعبارة

---

[1] - حميرا مشير زاده، از جنبش تا نظريه اجتماعي (باللغة الفارسية)، منشورات «شير زاده»، إيران، طهران، 2004م، ص 52.

[2] - روبرت إتش. يورك، در سراشيبي به سوي گمراهي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية إلاهة هاشمي حائري، منشورات «حكمت»، إيران، طهران، 1999م، ص 447.

[3] - المصدر السابق، ص 449.

التالية تنمّ عن الرأي الأكثر تطرّفاً في هذا المضمار: «لقد حان الوقت لتوجيه صفعة لسيادة الأب»[1].

2) نقض ركائز الأسرة

الفيلسوفة الأميركية وأستاذة القانون والأخلاق في جامعة شيكاغو مارثا نوسباوم (Martha Nussbaum) تبنّت نهجاً متطرّفاً للغاية في دفاعها عن حقوق المرأة لدرجة أنّها اعتبرت الأسرة أهمّ عامل لمعاناة الفتيات والنساء وزعمت أنّها السبب الرئيس في التمييز الذي يرتكب بحقّهنّ، وفي هذا السياق اقترحت نبذ العلاقات الأسرية ومنح الجنس المؤنّث استقلالاً تامًّا على الصعيدين الفكري والشخصي[2].

لو ألقينا نظرةً منصفةً على واقع المرأة في الأسرة، سنجدها في بعض الأسر تعاني حقّاً من مآسٍ وتمييزٍ مجحفٍ بحقّها، ولكنْ ليس من الصواب بتاتاً تعميم هذه الظاهرة المرفوضة التي تقتصر على عددٍ ضئيلٍ من الأسر، ولا يمكن مطلقاً انتقاد الكيان الأسري قاطبةً بسببها، فهذا الكيان المقدّس أرسيت دعائمه في رحاب أواصرَ وطيدة متقوّمة بالمودّة والألفة بين جميع أعضائه من ذكور وإناث دون ظلم وتمييزٍ، ناهيك عن أنّ ترغيب الفتات والنساء بالتخلّي عن أسرهنّ لا يضمن لهنّ العيش باستقلال شخصي تامٍّ، بل قد يكون مدعاةً لوقوعهنّ في فخّ مشاكلَ لا حلّ لها ومفاسدَ أخلاقيةٍ لا تُحمد عقباها، ومن ثمّ تودي بهنّ إلى قعر الهاوية.

3) تدنيس كرامة الأمومة

النسويون المتطرّفون استهانوا بالدور الهامّ والمؤثّر للمرأة في العهود السالفة واعتبروا انخراطها في مختلف نشاطات الحياة العامّة هو أهمّ عامل لصقل هويتها، وقد بالغوا في رؤيتهم هذه بحيث قلّلوا من مقام الأمّ بزعم أنّه شأنٌ اجتماعيٌّ هامشيٌّ، وعلى هذا الأساس طالبوا بإشراكها جنباً إلى جنبٍ مع الرجل في تربية الأطفال بشكلٍ متكافئٍ بالكامل، وعلى الرغم من عدم اعتراضهم على تخصيص أحد أيام العام باسم «يوم الأم» لكنّهم مع ذلك أكّدوا على أنّ الأمومة مجرّد أمرٍ ثانويٍّ بالنسبة إلى شخصية المرأة وهويتها الأنثوية كما ذكرنا، وانتقدوا في هذا السياق الضغوطات الاجتماعية التي تفرض عليها لأجل الحمل والإنجاب بزعم أنّ ذلك يهدّد

[1] - روبرت إتش. يورك، در سراشيبي به سوي گمراهي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية إلاهة هاشمي حائري، منشورات «حكمت»، إيران، طهران، 1999م، ص 456.

[2] - المصدر السابق، ص 41.

دورها الاجتماعي ويعدّ عقبةً تعترض طريق إبداعها في الحياة العامّة[1].

المسألة التي ينبغي الالتفات إليها هنا هي أنّ مساهمة المرأة في الحياة الاجتماعية حتّى وإن كانت ذاتَ فائدة وسبباً في نمو شخصيتها من الناحية الاجتماعية، لكن هناك نساء يرجّحن البقاء في البيئة الأسرية وأداء دورٍ حيويٍّ ضمن نطاق منازلهنّ بصفتهنّ أمّهاتٍ وزوجاتٍ غير عابئات بأيّ مهامَّ أخرى في خارج حدود المنزل، ولا شكّ في أنّ الأسباب والدواعي هنا عديدةٌ، لذا ليس من الصواب أخلاقياً إجبار هذه الشريحة من النساء على الخروج من المنزل والمساهمة في الحياة الاجتماعية، ومن البديهي أنّ إجباراً بهذا الشكل يتعارض بالكامل مع مبادئ حرّية الفكر واستقلال المرأة في اتّخاذ قراراتها الشخصية بصفتها إنساناً بالغاً وصاحب إرادةٍ حرّةٍ[2].

4) الدعوة إلى الإجهاض

النسويون المتطرّفون اقترحوا ترويج ظاهرة الإجهاض لإنقاذ المرأة من المسؤولية الملقاة على كاهلها والمتمثّلة في تربية الأطفال، حيث زعموا في هذا المجال أنّها ستنعم باستقلالٍ شخصيٍّ تامٍّ، لذا كلُّ امرأةٍ حرّةٌ في أن تجهض جنينها بأيّ وقتٍ شاءت ومن ثمّ تخلّص نفسها من قيود الإنجاب التي فرضت عليها من قِبل الأسرة والمجتمع[3].

لا يختلف اثنان في أنّ الإجهاض منذ العهود السالفة كان فعلاً ذميماً في معظم الأديان والثقافات البشرية، وقد تمّ تحريمه شرعاً في الكثير من الأديان، وما يحظى بأهمية أكبر في هذا المضمار هو أنّ القضاء على الجنين قبل ولادته يتعارض بالكامل مع الأصول الأخلاقية وبما فيها المبادئ السلوكية النسوية التي يدافع عنها دعاة تحرير المرأة والموسومة بأخلاق العناية، حيث يؤكّد النسويون على أنّها أفضل سلوكٍ أخلاقيٍّ يتناسب مع شأن المرأة، لذا يطرح على دعاة الإجهاض السؤالان التاليان: ما هو تقييمكم لعملية الإجهاض في رحاب ما تطرحونه من أسسٍ أخلاقيةٍ تصفونها بأخلاق العناية؟ فيا ترى ألا يستحقّ الجنين الذي يعتبر أصغر وأضعف كيانٍ إنسانيٍّ، أن يحظى بمحبّةٍ وعنايةٍ من قبل الآخرين؟

إن ادّعى النسويون أنّ المرأة مكبّلةٌ بقيودِ قواعدَ أخلاقيةٍ تنصبّ في مصلحة عواطف ومشاعر الآخرين، يرد عليهم أنّ الإجهاض أيضًا يعدّ من هذا النسق بالنسبة إلى النساء، أي إنّ الجنين

[1] - معصومة أحمدي، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: تهاجم به مادري - دين - حاكميت ملي، طرحت في مؤتمر مكافحة جميع أشكال التمييز ضدّ المرأة، إيران، طهران، مكتب دراسات المرأة، 2004م، ص 131.

[2] - روبرت إتش. يورك، در سراشيبي به سوي گمراهي (باللغة الفارسية)، ص 461.

[3] - المصدر السابق، ص 457.

يقدّم قرباناً لعواطفهنّ ومشاعرهنّ، لذا كيف يمكن الحفاظ على حقوق الجنين وعدم تدنيسها في منظومة أخلاق العناية النسوية؟ ألا يمتلك نفساً إنسانيةً محترمةً تستحقّ الحياة؟ هل يمكن القول أنّ إجهاضه والقضاء على حياته يعدّ فعلاً أخلاقياً برؤية النسويين الذين يحرّضون النساء على ذلك؟

الباحثة الأميركية شولاميث فايرستون التي تنحدر من أصلٍ كنديٍّ والمشهورة بدفاعها المستميت عن حقوق المرأة بعد أن تبنّت نهجاً نسوياً راديكاليًّا، أكّدت في هذا الصعيد على ما يلي: «الحمل هو تغيير سيّئ لهيئة البدن بشكلٍ مؤقّتٍ، والغرض منه الحفاظ على بقاء النوع البشري».[1]

بناءً على ما ذكر تبنّى النسويون نزعةً متطرّفةً تجاه الطفل واعتبروه عنصرًا سلبيًّا في حياة المرأة وكأنّه عدوٌّ يهدّد كيانها لدرجة أنّهم سوّغوا إجهاض الجنين على الرغم من كونه فعلاً شنيعاً يجسّد أسوأ أنواع التعدّي على حقوق الأطفال، بينما الجنين في رحاب الرؤية الدينية يعدّ إنساناً حياً له كرامته وحقّه المشروع في الحياة وهو تحت رعاية الله تعالى ولطفه، لذا دعت الأمّهات إلى رعايته وفعل كلّ ما يلزم للحفاظ على سلامته.

5) النزعة المثلية

الحرّية الجنسية المطلقة هي واحدةٌ من المبادئ الأساسية التي تدرج ضمن الدعوات النسوية المتطرّفة، ولا ريب في أنّها أسوأ نظريةٍ اجتماعيةٍ وأكثرها تخريبًا وإفسادًا للمجتمعات البشرية، والواقع أنّ الشعارات النسوية المؤيّدة لهذه الظاهرة المرفوضة لم تؤتِ أكلها لكون السلوكيات الجنسية الشاذّة لم تضع حلاً للمعضلات والمشاكل التي تعترض طريق المرأة والمجتمع، بل إنّ نتائجها معكوسةٌ جرّاء تأزيمها للأوضاع أكثر من السابق وخلقها لتحدّياتٍ جديدةٍ يصعب التعامل معها.

النسويون المتطرّفون خرجوا عن نطاق الأصول والقواعد المتّفق عليها في دعواتهم التحرّرية، ومن جملة شذوذهم الفكري في هذا المضمار تأكيدهم على ضرورة إشاعة السلوكيات الجنسية الشاذّة التي يصطلح عليها «مثلية»، وعلى هذا الأساس أباحوا لكلّ امرأةٍ مزاولة الجنس مع قريناتها النساء واعتبروا ذلك مقدّمةً لانخراطها في ركب التيار الفيميني؛ لأنّ القضاء على هيمنة الرجل يقتضي وضع برنامجٍ يجعل المرأة في غنًى عنه بالكامل ضمن جميع جوانب حياتها وبما في ذلك رغباتها الجنسية، أي أنّهم اقترحوا سبيلاً لإشباع غرائزها الجنسية كي لا تبقى بحاجة إلى الذكور.

[1] - ويندي شليث - باسنو ديان وآخرون، فمينيسم در آمريكا تا سال 2003م از فمينيسم و مذهب (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية زينب فرهمند زاده وبروين قائمي، منشورات «معارف»، إيران، طهران، 2007م، ص 85.

أصحاب هذه الرؤية الشاذّة استهانوا بالحياة الأسرية وقلّلوا من شأنها إلى أدنى درجةٍ بحيث اعتبروا الأسرة عنصراً أساسيًّا للإبقاء على الدور التقليدي الذي يلعبه الرجل في المجتمعات البشرية بصفته سيّدًا مالكًا لرقبة المرأة التي تعيش في خدمته في علاقاتٍ زوجيةٍ وأسريةٍ وكأنّها جاريةٌ، ومن هذا المنطلق سوّغوا السلوكيات الجنسية المثلية بين النساء.

الإعلان النسوي الصادر عام 1791م تضمّن ما يلي: «القضاء على سنّة الزواج يعدّ شرطاً أساسياً لتحرير المرأة، لذا لا بدّ من ترغيبها في ترك زوجها»[1].

النزعة النسوية تؤكّد غاية التأكيد على وجوب مناهضة المرأة للرجل كما أشرنا آنفاً، وهذه الوجهة تعدّ سمةً أساسيةً للدعوات التي يرفعها المدافعون عن حقوق المرأة من الذين يتبنّون نهجًا فيمينيًّا، ومن الطبيعي أنّ ثمرة اعتقادٍ كهذا ليست سوى اللجوء إلى أفعالٍ جنسيةٍ مثليةٍ، ولا يختلف اثنان حول أنّ السلوكيات الجنسية الشاذّة المتجسّدة بمزاولة الجنس بشكلٍ مثليٍّ، كانت منذ القدم مرفوضةً في المجتمعات البشرية ومستقبحةً أكثر من أيِّ فعلٍ آخرَ، كما نهت عنها معظم الأديان والثقافات.

النسويون المثليون ينتقدون الأواصر الزوجية التقليدية ويعتبرون غالبيتها مهينةً ومشينةً للمرأة، وفي هذا السياق ارتأوا أنّ الحلّ المناسب لإشباع الغرائز الجنسية يكمن في مزاولة الجنس مع المثيل، وقد تمادوا في دعواتهم هذه وطالبوا بضرورة تعليم أصول الجنس المثلي في المدارس الغربية بصفته موضوعاً دراسيًّا في غاية الأهمية.[2] دعوتهم الشاذّة هذه ليست مرفوضةً أخلاقيًّا واجتماعيًّا ودينيًّا فحسب، بل تُرفض أيضًا من قبل الأوساط الطبية وجميع المعنيين بشأن السلامة البدنية باعتبار أنّ مزاولة الجنس مع المثيل له تبعاتٌ سلبيةٌ وعواقبُ صحّيّةٌ وخيمةٌ لا ينكرها أحدٌ مطلقًا، ولا سيّما شيوع أمراضٍ متنوّعةٍ وقاتلةٍ أبرزها الإيدز، والطريف أنّ المثليين ودعاة المثلية أنفسهم يدركون هذه الحقيقة، لكنّهم في الواقع غير مكترثين بما يحدث، والأسوأ من ذلك أنّ الحكومات التي تشرّع قوانين تبيح الجنس المثلي هي الأخرى غيرُ عابئةٍ بسلامة مواطنيها، ومن المؤكّد أنّ هذه الظاهرة السلوكية السيّئة تهدّد مستقبل المجتمعات الغربية ومن المحتمل أنّها ستزعزع أركانها وتسفر عن انهيارها بالكامل.

---

[1]- وليام جاردنر، جنگ عليه خانواده (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية بتلخيص معصومة محمّدي، منشورات مكتب دراسات وبحوث المرأة، إيران، قم، 2007م، ص 167 - 170.

[2]- روبرت إتش. يورك، در سراشيبي به سوي گمراهي (باللغة الفارسية)، ص 463 - 464.

6) هل النسوية مضمارٌ لترويج الأنوثة والذكورة أو أنّها مدعاةٌ إلى محو التباين بين الجنسين؟

حينما نتتبّع مبادئ التيار النسوي نجد أنّ أحد الاختلافات الجذرية بين المفكّرين المسلمين والغربيين على صعيد شؤون المرأة يتمثّل في النزعة الفيمينية من الناحية الأخلاقية.

بينما يسعى أصحاب بعض التوجّهات النسوية إلى محو الاختلاف الكائن بين الجنسين أو التكتّم عليه عبر طرح مفهوم الخنثوية - المرأة الرجل - فالمفكّرون المسلمون ينحون منحًى آخرَ من خلال اعتقادهم بضرورة وجود جنسين بشريين مختلفين عن بعضهما، أي الذكر والأنثى، وفي هذا السياق يبادرون في دراساتهم وبحوثهم العلمية إلى التأكيد على وجود خصائصَ وسلوكياتٍ أخلاقيةٍ مستقلّةٍ لكلّ واحدٍ منهما.

النسويون الجنسيون زعموا أنّ الأنوثة والذكورة ليسا أمرين طبيعيين، حيث عَزَوْهما إلى ظروفٍ اجتماعيةٍ وثقافيةٍ منحرفةٍ وغير متّزنة، ومن هذا المنطلق دعَوْا إلى تهميش الاختلافات بين الجنسين وتجاهلها بالكامل على ضوء تبنّي سلوكياتٍ تتّسم بطابعين أنثويٍّ وذكوريٍّ في آنٍ واحد، حيث يعتقدون بضرورة اجتماع خصال الجنسين معاً في كلّ إنسانٍ كي يتحرّر البشر من القيود الجنسية المفروضة عليهم، وذلك في رحاب مفهوم المرأة الرجل «الخنوثة».

الباحثة الفرنسية سيمون دي بوفوار عرفت عنها مقولتها الشهيرة: «لا يولد المرأ امرأةً، بل يصبح كذلك»،[1] ونستشفّ منها أنّ الخصال الأنثوية لدى المرأة ليست منبثقةً من أسسٍ طبيعيةٍ أو بيولوجيةٍ، وإنّما المجتمع هو الذي يصوغها، وأضافت في هذا السياق قائلةً: «الرجل هو الكائن السبّاق للبحث عن معنًى أو هدف للحياة، والمرأة هي ذاك المخلوق الراغب دومًا في البقاء حيث يوجد، ومجالها الأسرة والأشياء القريبة التي تحيط بها».[2]

نقول في نقد هذه الرؤية إنّ الحصيلة النهائية للنظرية الخنثوية فحواها ضرورة تحوّل الجنس الأنثوي إلى جنسٍ ذكريٍّ كي يتحقّق مبدأ المساواة، ولو ادّعي أنّ الخصال الأنثوية موروثةٌ من واقعٍ تأريخيٍّ وثقافيٍّ، فيا ترى كيف يمكن تبرير الوظائف المختصّة بالرجل والمرأة بحسب جنس كلٍّ منهما؟ وما هي اللحظة التأريخية التي نشأت فيها الميزات الأنثوية قبل نشأة العلاقات الاجتماعية بين الرجل والمرأة باعتبارهما جنسين مختلفين؟[3]

---

[1] - سيمون دي بوفوار، جنس دوم (باللغة الفارسية)، ج 1، ص 27.

[2] - المصدر السابق، ص 20.

[3] - للاطّلاع أكثر، راجع: ساندرا هاردينج، از تجربه گرائي فمينيستي تا شناخت شناسي هاي ديدگاه فمينيستي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية نيكو سرخوش وأفشين جهان ديده، 2002م، (في كتاب لورنس كاهون: از مدرنيسم تا پست مدرنيسم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عبد الكريم رشيديان، منشورات «ني»، إيران، طهران)، ص 32 - 38.

وفي مقابل هذه الرؤية النسوية التي يدعو أصحابها إلى نبذ جميع الخصال الذكورية والأنثوية عن طريق المزج بينها في هيكل إنسانٍ خنثويٍّ، نجد أنّ الرؤية الإسلامية تحترم الخصال الإنسانية الأصيلة لكلا الجنسين دون المساس بهويتهما المحترمة، ناهيك عن أنّ تعاليمنا الإسلامية تقرّ أولوياتٍ سلوكيةً وأخلاقيةً لكلّ واحدٍ منهما على انفرادٍ، وممّا قاله العلامة محمّد حسين الطباطبائي في هذا السياق أنّ الذكر والأنثى من خلال حفاظهما على الاختلاف الكائن بينهما، تبقى ميزاتهما الإنسانية السامية بصفتهما عضوين ينضويان تحت مظلّة كيانٍ جماعيٍّ واحدٍ، وهذا الاختلاف لا يعدّ وازعاً لادّعاء عدم وجود مشتركاتٍ بينهما بزعم أنّ أحدهما الجنس الأوّل والطرف المقابل هو الجنس الثاني أو كما يصطلح عليه (الآخر)، كما لا يمكن اتّخاذه كذريعةٍ لادّعاء أنّ أحدهما متعالٍ والآخر متدنٍّ. وممّا قاله في هذا المضمار: «جسم المرأة أكثر نعومةً ولطافةً من جسم الرجل، وفي مقابل ذلك فإنّ جسم الرجل أشدّ خشونةً وصلادةً، كما أنّ بعض المشاعر اللطيفة مستبطنةٌ في المرأة أكثر من الرجل مثل المحبّة ورقّة القلب وحبّ الجمال والتزيّن، بينما القابليات الفكرية للرجل أعلى مستوًى.

إذاً، حياة المرأة عاطفيةٌ، وحياة الرجل فكريةٌ».[1]

فضلاً عن ذلك أكّد على وجود مسائلَ تكوينيةٍ لها تأثيرٌ ملحوظٌ وثابتٌ على أخلاق الجنسين وسلوكهما، ومن ذلك الفطرة والهدف من الخلقة والمعالم البدنية والروحية التي يختصّ بها كلّ واحدٍ منهما على انفراد، وهذه الأمور نسيت أو تمّ تناسيها في المذهب النسوي. علم النفس الحديث أثبت صوابيّةً ما ذهب إليه العلامة الطباطبائي باعتبار أنّ آراءه في الواقع تجسّد مرتكزات النظرية الإسلامية إزاء الموضوع، حيث هناك قاعدةٌ سيكولوجيةٌ حديثةٌ فحواها ما يلي: «الرجال الذين تبرز لديهم خصائصُ ذكورةٍ أكثرَ من غيرهم يميلون إلى النساء اللواتي لديهنّ خصائص أنوثة أكثر من غيرهنّ».[2] لذا، حينما يتشابه النساء والرجال في خصائصهما الأنثوية والذكورية، سوف يفتقدون قطعًا تلك الجذابية المكنونة في باطنهم، ولا شكّ في أنّ معاشرة الإنسان زوجيًّا لشخصٍ شبيهٍ له في الجنس يعدّ أمرًا متعبًا للغاية، كما أنّ مخالطة النساء للرجال أكثر ممّا ينبغي يفقدهن

[1] - محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، منشورات مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، لبنان، بيروت، ج 2، ص 275.

[2] - إليزابيث بيرنر، مقالة تحت باللغة الفارسية تحت عنوان: علم اخلاق زنانه نگر، ترجمته إلى الفارسية سوگند نوروزي زاده، مجلة «ناقد»، الجزء الثالث، العدد الثاني، إيران، طهران، 2004م، ص 29.

أخلاقهنّ الأنثوية اللطيفة ويضفي إليهنّ أخلاقًا وسلوكياتٍ رجوليةً لا تتناسب مع شأنهنّ، وهذا الأمر بكلّ تأكيد يحول دون تنمية روحهنّ الأنثوية التي تختصّ بميزاتٍ لطيفةٍ وفريدةٍ من نوعها.

جميع العلماء المسلمين استناداً إلى التعاليم الإسلامية، يؤكّدون على ضرورة احتفاظ كلِّ جنسٍ بخصائصه وسلوكياته الخلقية التي تميّزه عن الجنس الآخر من خلال الحفاظ على ذكورة الرجل وأنوثة المرأة لكي يتمكّنا من الحركة في المسار الصحيح ومن ثمّ بلوغ درجة الكمال الأخلاقي، وهذا الهدف الإنساني لا يتحقّق إلا في رحاب التحلّي بالسلوكيات المثالية التي تليق بكلّ واحدٍ منهما، وفي الحين ذاته يجب وأن يكونا عوناً لبعضهما ويشتركا في كنف حياةٍ إنسانيةٍ كريمةٍ.

* نتيجة البحث

المدافعون عن حقوق المرأة من الذين تبنّوا نهجًا فكريًّا نسويًّا - فيمينيًّا - رفعوا في بادئ حركتهم شعار المساواة بين الجنسين، ومن ثَمّ تطوّرت دعوتهم لتتّسم بمعالمَ جديدةٍ بعد أن تبنّوا آراءً خاصّةً مثل إنكار تأثير الجنس البشري على الأخلاق والسلوك، وادّعوا أنّ الأرجحية الخلقية تنصبّ لصالح المرأة، وضمن مساعيهم الرامية إلى تحرير المرأة بالكامل من القيود المفروضة عليها وإثبات أنّها الكائن الأفضل في المجتمعات البشرية، لجؤوا إلى مبادئَ غيرِ أخلاقيةٍ مثل الاستهانة بدورها كزوجةٍ وأمٍّ بحيث تطرّف البعض منهم بشكلٍ غير منطقيٍّ ليبيح المثلية في مزاولة الأفعال الجنسية.

هذه الأزمة الأخلاقية والاجتماعية بحاجة إلى حلٍّ أساسيٍّ بكلّ تأكيدٍ، ولربمّا الحلّ الوحيد لها هو العودة إلى الفطرة الإلهية السليمة التي تثبت إنسانية الإنسان الحقيقية، ففي رحابها يؤمن الإنسان بوجود مبادئَ أخلاقيةٍ مشتركةٍ بين الذكر والأنثى، ويتمكّن على أساسها من التحلّي بالفضائل الخلقية والسلوكية المثلى ومن ثمّ نبذ جميع الرذائل التي تدنّس أخلاقه وسلوكياته النزيهة.

لا شكّ في أنّ الحلّ الناجع للخلاص من الأزمة الأخلاقية التي عصفت بالبشرية بعد رواج الدعوات النسوية المتطرّفة، يتمثّل في السير على نهج عدّةِ قواعدَ ثابتةٍ لا محيص من العمل بها، ويمكن تلخيصها في النقاط التالية:

- الإقرار بوجود مشتركاتٍ بين الذكر والأنثى من الناحيتين الأخلاقية والإنسانية.

- الإقرار بوجود خصالٍ أخلاقيةٍ خاصّةٍ لكلٍّ من الذكر والأنثى تمتاز بالشدّة والضعف بحسب جنس كلٍّ منهما.

- الإقرار بوجود اختلافٍ في السلوكيات الأخلاقية لكلٍّ من الذكر والأنثى.

نحن كمسلمين نعتقد بوجود الكثير من الأسس الأخلاقية والأكسيولوجية المتكافئة بين الجنسين، وإلى جانب ذلك نقرّ بوجود بعض الاختلافات في هذا المضمار، فهناك أخلاقياتٌ وسلوكياتٌ تتراوح بين الشدّة والضعف لدى كلٍّ من الذكر والأنثى، وبالتالي لا داعي لطمس الخصال الجنسية التي يختصّ بها كلّ جنسٍ أو التكتّم عليها كما فعل النسويون المتطرّفون الذين لم يجدوا بدّاً جرّاء ذلك سوى الدعوة إلى ظاهرةٍ مستهجنةٍ اجتماعيًّا وأخلاقيًّا يصطلح عليها «خنوثة».

النسويّة الإيكولوجية

مسعًى نقديٌّ لتظهير مبانيها ومعاثرها

مصطفى النشار[*]

تتناول هذه الدراسة وجهاً مخصوصاً من أوجه النقاش المحتدم حول قضية المرأة. الباحث المصري البروفسور مصطفى النشار يمضي إلى الاهتمام بتيار النسوية الإيكولوجية، ويسعى إلى مراجعته وتفكيك مبانيه المعرفية والظروف التي أفضت إلى ولادته في الغرب الأوروبي والأميركي.

في الشطر النقدي من الدراسة يبيِّن الباحث المعاثر النظرية والتطبيقية للنظرية الأيكولوجية، ولا سيما لجهة سعي الآخذين بها إلى ربطها بالتيارات البيئية والاجتماعية التي نشأت في الغرب في خلال العقود الأخيرة من حقبة ما بعد الحداثة.

المحرر

لعل الحركة النسوية من أبرز التيارات الفلسفية في الفكر المعاصر. والنسوية بالطبع نسبة إلى النساء وهي تطلق بشكلٍ عامٍّ على مجموعةٍ مختلفةٍ من النظريات الاجتماعية والبيئية والحركات السياسية والفلسفات الأخلاقية التي تحركها دوافعُ متعلقةٌ بالمرأة وقضاياها. ويتفق فلاسفة النسوية (أو الأنثوية) عمومًا سواءً كانوا نساءً أو رجالاً على «أن الهدف النهائي هو القضاء على كلِّ أشكال القهر المتصل بالنوع الجنسي ليسمح المجتمع للجميع نساءً ورجالاً بالنمو والمشاركة في المجتمع بأمان وحرية[1].

إن النسوية تمثل بشكلٍ عامٍّ «كلَّ جهدٍ نظريٍّ أو عمليٍّ يهدف إلى مراجعة واستجواب أو نقد أو تعديل النظام السائد في البنيات الاجتماعية الذى يجعل الرجل هو المركز، هو الإنسان، والمرأة

*- باحثٌ وأستاذٌ في الفلسفة الحديثة - جامعة القاهرة - جمهورية مصر العربية.

[1]- راجع مادة أنثوية بالموسوعة الحرة (ويكيبيديا) Wikipedia.org/wiki

جنسًا ثانيًا أو آخرَ في منزلةٍ أدنى، فتفرض عليها حدودًا وقيودًا، وتمنع عنها إمكاناتٍ للنماء والعطاء، فقط لأنها امرأةٌ، ومن ناحيةٍ أخرى تبخس خبراتٍ وسماتٍ فقط لأنها أنثى، لتبدو الحضارة في شتى مناحيها إنجازًا ذكوريًّا خالصًا يؤكّد ويوطّد سلطةً الرجل وتبعيةً أو هامشية المرأة، وقد بدأت الحركة النسوية في الفكر الغربي منذ القرن التاسع عشر حتى صيغ مصطلح النسوية Feminism لأول مرةٍ عام 1895م ليعبر عن تيارٍ ترفده اتجاهاتٌ عدةٌ ويتشعب إلى فروعٍ عديدة»[1].

وقد تطوّرت هذه الحركة في القرن العشرين وكانت عميدتها الفيلسوفة الفرنسية سيمون دى بوفوار وكتابها «الجنس الثاني» عام 1949م حينما أعلنت فيه أن المرأة لا تولد امرأةً، بل تصبح امرأةً إشارةً إلى الدور الكبير الذى يقوم به المجتمع في صياغة وضعها كأنثى. ومن هنا عُدّت دي بوفوار الأم الكبرى للفلسفة النسوية المعاصرة. وارتبطت النسوية الجديدة الآن بما بعد الحداثة وأصبح منطلقها الأساسي هو نقد ورفض المركزية، مركزية النموذج الذكوري للإنسان التنويري، الحداثي العاقل، الوجه الآخر للمركزية الأوربية ومركزية الحضارة الغربية. وفي تجسيد لمرمى التصويب لديهم اصطنعوا مصطلح «مركز العقل الذكوري» (Pallogocentrism) ليمثل القيم الذكورية المتسيدة المهيمنة على الحضارة، وكانت وسيلة الرجل الأبيض لقهر العالمين وإحداث المصائب والويلات التي تعانى منها الحضارة الإنسانية في أركان العالم الأربعة والتي تتلخص في أن مركزية العقل الذكوري الغربي قد قهرت ثالوث الأطراف؛ قهرت المرأة وقهرت الطبيعة وقهرت شعوب العالم الثالث. ومن هنا خسرت الحضارة الإنسانية والتجربة البشرية خسرانًا كبيرًا، آنَ آوانُ العمل على وقف نزيفه. ومن هذه الزاوية تبدو النسوية الجديدة من أهم تيارات الفكر الغربي المعاصر لأنها فلسفةٌ للمرأة بقدر ما هي فلسفةٌ للبيئة، بقدر ما هي فلسفة لتحرر القوميات[2].

معنى النسوية الإيكولوجية:

ولعلّ ما يعنينا هنا من تيارات الفكر النسوية هذه، ما يطلق عليه في فلسفة البيئة المعاصرة، الإيكولوجيا النسوية، وكما أنه ليس ثمة نسويةٌ واحدةٌ عمومًا، فليس ثمة نسويةٌ إيكولوجيّةٌ واحدةٌ لأن مصطلح النسوية الإيكولوجية يعد مظلةً تغطى تنوعًا من المواقف التي تمتد جذورها إلى نظرياتٍ وممارساتٍ نسويةٍ مختلفة وأحيانًا متنافسة، إنها تعكس إدراكاتٍ مختلفةً لطبيعة المشكلات البيئية المعاصرة وحلولها. وعلى الرغم من هذه المواقف المتنوعة والمختلفة فإن ثمة اتفاقًا بين النسويين الإيكولوجيين على ثلاث مبادئَ رئيسةٍ هي:

[1]- د. يمنى الخولي: تصدير ترجمتها العربية لكتاب: ليندا جين شيفرد، أنثوية العلم- العلم من منظور الفلسفة النسوية، سلسلة عالم المعرفة (306)، الكويت 2004م، ص11.

[2]- نفس المصدر، ص13 - 14.

- إنّ ثمة ارتباطًا دالًّا على الهيمنات غير المبررة على النساء وعلى الآخر البشرى عمومًا كالمهمّشين والمستغَلين والمسيطَر عليهم، وكذلك على غير البشر من الحيوانات والنباتات والطبيعة.

- إنّ فهم الترابطات بين النساء- الآخر البشري- والطبيعة شأنٌ مهمٌّ بالنسبة إلى كلٍّ من النسوية والمذهب البيئي والفلسفة البيئية.

- إن المشروع المركزي للنسوية الإيكولوجية يتمثل في إلغاء بنيات الهيمنة غير المبررة وإحلال بنياتٍ وممارساتٍ عادلةٍ حقًّا محلّها[1].

إن النسوية الإيكولوجية ترتبط، بل وتستند على ذلك الاتحاد القديم بين النساء والطبيعة أو بين الطبيعة والنساء، وقد عبّرت عن هذا الاتحاد القديم حركتان اجتماعيتان حديثتان رصدتهما كارولين ميرشانت[2]؛ هما حركة تحرير النساء التي رمز إلى انطلاقها كتاب بيتي فريدان[3] المثير للجدل Feminine Mystique عام 1963م. والحركة البيئية التي نشأت تدريجيًّا في عقد الستينات وشدّت الانتباه في احتفالات يوم الأرض عام 1975م، لقد كان المشترك بين الحركتين هو منظور المساواة، حيث نضال النساء حتى يحررن أنفسهن من القيود الثقافية والاقتصادية التي أبقتهن في منزلةٍ ثانويةٍ بالنسبة إلى الرجال في المجتمع الأمريكي. وقد شدّد البيئيون منهن من خلال هذا على التحذير من العواقب الوخيمة غير القابلة للمراجعة الناتجة عن الاستغلال البيئي المستمر. إن النسوية الأيكولوجية تعيد إلى الأذهان مرةً أخرى تلك الهوية القديمة للطبيعة كأمٍّ حاضنةٍ، وتربط تاريخ النساء مع تاريخ البيئة والتغير البيئي؛ فالأرض الأنثى كانت فكرةً محوريةً في الكوزمولوجيا العضوية التي قوضتها الثورة العلمية وثقافة السوق في بواكير أوروبا الحديثة. وقد أيقظت الحركة

---

[1]- كارين ج. وارين: مقدمة للنسوية الأيكولوجية، ضمن كتاب: مايكل زيمرمان: الفلسفة البيئية، الترجمة العربية لمعين شفيق رومية، الجزء الثاني- سلسلة عالم المعرفة (333)، الكويت 2006م، ص-10 11.

[2]- كارولين ميرشانت Karolyn Merchant ولدت في نيويورك عام 1936م، وهى أستاذة الفلسفة البيئية والتاريخ البيئي والأخلاق البيئية في قسم الحفاظ ودراسات الموارد البيئية في جامعة كاليفورنيا، أصدرت العديد من المؤلفات النسوية الأيكولوجية منها:

1- The Death of Nature: Women Ecology and the Scientific Revolution (1980).

2- Ecological Revolution.

[انظر : wikipedia.org/wiki/Carolyn-merchant.]

[3]- بيتي فريدان Bety Fredan هي كاتبة أمريكية ناشطة في مجال الحركة النسوية، ولدت في 2 فبراير 1921 وتوفت في 4 فبراير 2006م، ويؤرخ لها كرائدة للموجة الثانية من النسوية الأمريكية في القرن العشرين من خلال كتابها:

(The Feminine Mystique (1963

وقد أسست وانتخبت كأول رئيسية للمنظمة القومية للمرأة عام 1966م، التي استهدفت العمل على المساواة والمشاركة بين المرأة والرجل في كل شيء في الولايات المتحدة الأمريكية. [انظر : Wikipedia.org/wiki/Betty friedan]

البيئية من جديد الاهتمام بالقيم والمفاهيم المرتبطة تاريخيًّا بالعالم العضوى ما قبل الحديث؛ فلقد كان محوريًّا في النظرية العضوية التماهي بين الطبيعة وعلى الأخص الأرض والأم الحاضنة، الأنثى اللطيفة المعطاء التي تلبى حاجات النوع البشرى في كونٍ منظّم ومخطّط.. ومع تقدّم الثورة العلمية الحديثة في مكننة وعقلنة النظرة إلى العالم بدأت صورة الأرض كأمٍّ حاضنةٍ تتلاشى تدريجيًّا، لقد جرى منذئذ تقويض الذهنية ذات التوجّه العضوي التي لعبت الأنثى فيها دورًا مهمًّا وأبدلت بالذهنية ذات التوجه الآلي التي إما حذفت المبادئ الأنثوية أو استخدمتها بأسلوب استغلالى حتى غدت الثقافة الغربية آليةً على نحوٍ متزايدٍ في القرن السابع عشر فقهرت الأرض- الأنثى وروح الأرض العذراء بواسطة الآلة.

لقد كانت الطريقة العلمية الجديدة، المتوافقة مع التقنية الآلية التي بدأت مع "أورغانون" فرنسيس بيكون، و"مقالٌ عن المنهج" لديكارت وما حدث بعدهما من تطوراتٍ علميةٍ وممارساتٍ فعليةٍ وراء هذه السيطرة البشرية ذات النزعة الذكورية على الطبيعة وقهرها.

وتعد النسوية الإيكولوجية في واقع الحال محاولة للعودة إلى الأصل، العودة إلى إيقاظ الذهنية الخاصة بالاتحاد بين الطبيعة والأنثى بقدر الإمكان، وذلك عبر معارضة النظرية المضادة، نظرية استعباد الطبيعة والنساء، من ثم فقد ارتبطت في الحركة النسوية الحديثة الدعوة إلى المحافظة على الطبيعة مع حركة تحرر النساء؛ إذ تشكّلت الحركة النسوية القوية التي بدأت في عام 1842 في الولايات المتحدة الأمريكية والداعية إلى حق النساء في الاقتراع، مع الحركة النسوية الداعية إلى الحفاظ على الطبيعة التي تأسست من المنظمات النسوية التابعة لاتحاد النوادي النسوية عام 1890، وكلتاهما دعت وألحت على إصدار التشريعات الحاضة على المحافظة على نظافة البيئة ونظافة الماء والهواء، إن الأرض العليلة بل و «الميتة والمتعفنة» يمكن في الأمد الطويل استرداد صحتها فقط عن طرق عكس مجرى التيار الرئيسي للقيم والسياسات لتصبح في النهاية سياسات تتبنى أساليب اجتماعية جديدة تعزز نوعية البيئة وتحافظ عليها وتعود إلى أساليب الحياة البسيطة وتستخدم التقنيات اللينة» غير الملوثة. إن الإيكولوجيا النسوية إذاً دعوةٌ إلى التوزيع المستقبلي للطاقة والموارد بين المجتمعات وفق مبدأ التكامل بين الكائنات البشرية والمنظومات البيئية الأخرى[1].

وإذا ما أردنا أن نعرف متى استخدم مصطلح النسوية الإيكولوجية تحديدًا، فإن ذلك قد حدث

[1]- انظر: كارولين ميرشانت: موت الطبيعة، ضمن كتاب: مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية، الجزء الثاني، سبق الإشارة إليه، ص-33 50.

على يد فرانسواز دوبون[1] عام 1974 حينما أرادت أن تلفت الانتباه إلى إمكان أن تحدث النساء ثورةً إيكولوجيةً، وأشارت حينئذٍ إلى موقفٍ فحواه أنّ ثمة ارتباطاتٍ مهمةً تاريخيةً وتجريبيةً، رمزيةً ونظريةً بين الهيمنة على النساء والهيمنة على الطبيعة، وأن فهم هذه الارتباطات يمثل أمرًا جوهريًّا لكلٍّ من النسوية والأخلاق البيئية[2]. ومهما يكن الأمر فإن النسوية الأيكولوجية تُعدّ حركةً لإنهاء الجور الجنسي حيث تتضمّن إلغاء كل العوامل التي تسهم في الهيمنة أو الإخضاع المنهجي المتواصل المسلط على النساء. وتكون التقنية نسوية عندما تسهم بطريقةٍ ما في فهم الجور الواقع على النساء؛ فالمساواة في الأجر والعمل وإنتاج الغذاء جميعها قضايا نسويةٌ حينما وكلما كان فهمها يسهم في فهم الاستغلال المستمر للنساء أو استعبادهن. وكذلك فإن نقل المياه والبحث عن حطب الوقود قضايا نسوية حيثما كانت وكلما كانت مسؤولية النساء عن هذه المهام تسهم في حرمانهن من المشاركة الكاملة في اتخاذ القرار أو من إنتاج الدخل أو من المراتب العليا التي يشغلها الرجال. ومن هنا فإن قضايا التدهور البيئي والاستغلال البيئي قضايا نسويةٌ لأن فهمها يسهم في فهم الجور الواقع على النساء[3]. إن النسوية الأيكولوجية تقوم على مقاومة الجور سواءً الجور القائم على التمييز الجنسي بين الرجال والنساء أو مقاومة الجور القائم على التمييز ضد الطبيعة.

أسس الإيكولوجيا النسوية:

تقوم الإيكولوجيا النسوية على أساسين يرتبطان ليشكلا الالتزام الأساسي للأخلاق النسوية عمومًا وما ينسحب منها على الأخلاق البيئية:

أولهما: نقد التحيز الذكوري ورفض المنظور الغربي للتنمية باعتباره منظورًا ذكوريًّا متحيزًا.

وثانيهما: تطوير أخلاقٍ غيرِ متحيزةٍ ذكوريًّا وفق مبادئَ أنثويةٍ محددةٍ تلتحم بالطبيعة وتنتقد كلّ ما هو طبيعي.

ويستند هذان الأساسان على مسألةٍ ضروريةٍ أدركتها الحركة النسوية منذ بدايتها وحتى تطوراتها

[1]- فرانسوا دوبون **Francoise d’eaubonne**: فيلسوفة فرنسية ولدت بباريس 21 مارس 1920م وتوفيت في 3 أغسطس 2005م، وهي تنتمى للحركة النسوية الفرنسية وهي صاحبة مصطلح الإيكولوجيا النسوية **Ecofeminism** عام 1974م، وقد كتبت حوالى 50 عملا منها الكثير من الروايات والمقالات ودواوين الشعر.

[2]- كارين ج. وارين: قوة ووعد النسوية الأيكولوجية، ضمن نفس الكتاب السابق لزيمرمان، ص95.

[3]- نفس المصدر، ص96.

المعاصرة وهي التلقّي والإنصات إلى الطبيعة والذى عبرّت عنه خير تعبير ليندا شيفرد[1] في كتابها «أنثوية العلم» حينما تقول: إن التلقي واحدٌ من خصائص الطراز البدائي للأنثوية. وإن هذا التلقي الأنثوي يهب العلم انفتاحًا على الإنصات للطبيعة والاستجابة لها في ما يشبه الحوار أو التشارك مع الطبيعة[2]. إن إهمال هذا الإنصات للطبيعة والاستجابة لها هو ما سبب ويسبب الكثير من الكوارث العلمية؛ خذ مثلا ما قاله أحد العلماء عن أنه عادةً ما تدخل المعطيات المأخوذة من الطبيعة إلى الآلات والأجهزة الحاسوبية ولا تراها عين الإنسان، وضرب مثلاً على ذلك بقوله: كيف أعاق «العلم الجسيم» سبيل اكتشاف ثقب الأوزون. فلقد أُنفقت أموالٌ طائلةٌ على قياسات القمر الصناعي والبالون والطائرة ونماذجَ كمبيوتريةٍ باهظةِ الثمن للجزء الأعلى من الغلاف الجوي (الاستراتو سفير) تحسن معها إلى حدٍّ بعيدٍ فهمنا للغلاف الجوي. وللأسف كان مبرمجو الكمبيوتر على يقين من أنهم عرفوا كل ما يخص الاستراتو سفير حتى برمجوا أجهزة القمر الصناعي بحيث ترفض المعطيات التي تختلف جوهريا عن نموذج التنبؤات. طالعت الأجهزة ثقب الأوزون ولكن أولئك المسؤولين عن التجربة تجاهلوه قائلين بانفعال «لا تزعجنا بوقائع نموذجنا يعرف أفضل» وخلال بعثة في الأنتركتيكا رأى ثقب الأوزون ملاحظان وحيدان استعملا أداةً رخيصةَ الثمن عتيقة الطراز[3].

وهكذا ثمة أمثلةٌ كثيرةٌ على عدم الإنصات إلى الطبيعة والجري وراء التأكيد على افتراضاتنا ونتائجنا الخاطئة، والخلاصة أن النسوية والأنثوية تدعونا باستمرار إلى «الإنصات العميق للطبيعة لأن هذا «يدفع العلم إلى مراجعة توصيفاته العميقة»[4]. إنها دعوةٌ من «أصدقاء الكون» للتواصل المتبادل والاعتماد المتبادل حتى نعيد مباراة العلم من كسب/ خسارة إلى كسب/ كسب[5].

إن الإنصات إلى الطبيعة يعني عند النسويين بالضرورة مراجعة أسس التنمية الذكورية الغربية

[1]- د. ليندا جين شيفرد **Linda Jean Shepherd** عالمةٌ أمريكيةٌ معاصرةٌ، حاصلةٌ على الدكتوراه في الكيمياء الحيوية من جامعة بنسلفانيا ستيت. عملت كباحثة وعالمة ومديرة بحوث في قطاع أبحاث الرعاية الصحية لصناعات التكنولوجيا الحيوية، وقد درست علم نفس كارل يونج على مدى خمسة عشر عاما قبل أن توظفه في دراستها لفلسفة العلم النسوية. وقد انتقلت إلى مدينة سياتل بولاية واشنطن وقد منحتها حكومة الولاية جائزة عن كتابها أنثوية العلم الصادر 1993. ولها أيضًا كتاب الأنفاس الحلوة للنباتات.

راجع: كتاب «أنثوية العلم» الترجمة العربية ليمنى الخولي، ص395].

[2]- د. ليندا جين شيفرد، أنثوية العلم- العلم من منظور الفلسفة النسوية، ترجمة د. يمنى الخولي، سلسلة عالم المعرفة (306)، الكويت 2004م، ص111.

[3]- نفس المصدر، ص-118 119.

[4]- نفس المصدر، ص123.

[5]- نفس المصدر، ص251.

المبنية - في نظر فاندانا شيفا-[1] على افتراضاتٍ زائفة ومنحازةٍ ذكوريًّا مثل: أن الطبيعة غير منتجةٍ، أن الزراعة العضوية القائمة على دورات التجدد في الطبيعة تعني العوز والفقر، وأن المجتمعات النسوية والقبلية الفلاحية الملتصقة بالطبيعة غيرُ منتجةٍ أيضًا ليس لأنه ثبت أنهم بتعاونهم ينتجون بضائعَ وخدماتٍ أقلَّ لسدّ الحاجات، بل بموجب الزعم بأنّ الإنتاج هو ما يتمّ بتوسط تقنيات الإنتاج السلعي حتى لو أن هذه التقنيات تدمر الحياة»[2].

ولعل السؤال الآن: إذا ما أنصتنا مع دعاة النسوية إلى الطبيعة ووافقنا معهم على رفض المنظور الذكوري التمييزي الغربي للتنمية فما هي يا ترى المبادئ الأخلاقية والأيكولوجية التي تميز فلسفتهم الأخلاقية عمومًا وفلسفتهم البيئية بوجهٍ خاصٍّ؟!

لقد حاولت كارين ج وارين[3] حصر المبادئ العامة للأخلاق النسوية بداية في ما أسمته الشروط الجدية لأخلاق النسوية وهي ثمانية شروطٍ[4]:

أولاً: إنّ الأخلاق النسوية تهدف إلى إلغاء التمييز والتحيز الجنسي، وبما أن التمييز الجنسي

---

[1]- فاندانا شيفا Vandana Shiva ولدت بالهند في 5 نوفمبر 1952 وهي عالمةٌ وأكاديميةٌ وباحثةٌ وناشطةٌ بارزةٌ حصلت على دكتوراه الفلسفة من جامعة غرب أونتاريا بكندا. وهى تعمل مديرة مؤسسة البحث حول العلم والتقنية والأيكولوجيا في ديهران بالهند. وهى من المنتقدين بشدة للزراعة متعددة الجنسية والتقنيات الإنتاجية والتنمية. ولها عدة مؤلفات أبرزها:

الحصاد المسروق: اختطاف الإمدادات الغذائية العالمية -

Stolen Harvest: The Hijacking of the Global Food Supply (2000)

عنف الثورة الخضراء

- The Violence the Green Revolution (1992)

القرصنة البيولوجية: نهب الطبيعة والمعرفة: **Biopiracy: The Plunder of Nature and Knowledge**

حروب المياه والخصخصة والتلوث والريح:

Water Wars; Privation pollution and proft (2002)

البقاء على قيد الحياة **Staying ALive**

صنع السلام مع الأرض

Marking peace with the Earth (2013)

انظر: **Wikipedia.org/wiki/vandana Shiva**

[2]- نقلاً عن: كارين وارين، مقدمة النسوية الإيكولوجية، ضمن كتاب مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية (2)، ص15.

[3]- كارين ج وارين **Karen J. Warren** فيلسوفة أمريكية ولدت في 10 سبتمبر 1947م وهى متخصصة في الفلسفة الغربية، وتعمل أستاذة في كلية ماك أليستر في سانت بول منيسوتا وقد بدأ اهتمامها الأكاديمي بالأخلاق البيئية منذ السبعينات من القرن العشرين عندما أنجـزت = = بحثها للدكتوراه عن المنزلة القانونية للمصنوعات الطبيعية غير البشرية. وقد شاركت في تحرير خمسة كتب في فلسفة النسوية الأيكولوجية والأخلاق البيئية ودراسات السلام. وقد نشرت خمسين مقالة في قضايا الأخلاق النسوية الأيكولوجية والفكر النقدي.

انظر: **Wikipedia.org/wiki/Karen J.Warren**

وأيضًا: مايكل زيمرمان: الفلسفة البيئية، الترجمة العربية، الجزء الثاني، ص357.

[4]- انظر هذه الشروط الجديدة للأخلاق النسوية في: كارين ج. وارين: قوة وقواعد النسوية الإيكولوجية، ضمن كتاب مايكل زيمرمان: الفلسفة البيئية، سبق الإشارة إليه (ج2)، ص-110 112.

يرتبط مفهوميًّا وعمليًّا بالعنصرية والطبقية والتمييز ضد الطبيعة، فإن الأخلاق النسوية لا بدّ أن تكون ضد هذه التمييزات ومعارضة لأيِّ نزعةٍ تمييزيّةٍ تفترض مسبقًا منطق الهيمنة أو تعزّزه.

ثانيًا: الأخلاق النسوية أخلاق سياقية، والأخلاق السياقية هي تلك التي ترى الخطاب والممارسة الأخلاقيين ناجمين عن أصوات الناس الموجودين في ظروفٍ تاريخيةٍ مختلفة، إنها تقوم على نموذجٍ من أصواتٍ مختلفة لأناسٍ موجودين في ظروف مختلفة. ومن هنا فعندما تكون الأخلاق السياقية نسويةً فهي إذاً تلك الأخلاق التي تولي مكانةً محوريةً لأصوات النساء.

ثالثًا: إنّها تولي أهميةً محوريةً لتنوع أصوات النساء، إذ إنّها ترفض الافتراض المسبق بوجود «صوتٍ واحدٍ» يتحكم في تعيين القيم الأخلاقية والاعتقادات والمواقف السلوكية، ومن ثم فهي تعدّ أخلاقًا تعدديةً بنيويًّا وليست واحديةً أو اختزاليةً.

رابعًا: أنها تعد أخلاقًا قيد التشكّل ومن ثم فهي ربما تتغيّر عبر الزمن وإن كانت ككل النظريات الأخلاقية تستند إلى بعض التعميمات، وهذه التعميمات تعنى هي الأخرى بإدراك وتقدير الأصوات المختلفة المنبثقة عن الحالات الأخلاقية المختلفة الناتجة عن مجموعةٍ من الظروف الاجتماعية والتاريخية والاقتصادية بما في ذلك ظروف العرق والطبقة والسن والتوجه العاطفي.

خامسًا: وبما أن الأخلاق النسوية سياقيةٌ، وتعدديةٌ بنيويةٌ، وقيد التشكّل، فإنها تكفل تنوّع أصوات النساء وتساعد على تقليل التحيز التجريبي إلى الحد الأدنى مثل التحيز الناتج عن التعميمات الخاطئة أو الزائفة القائمة على القولبة وعلى عددٍ ضئيلٍ من الأمثلة أو على أمثلةٍ مشوهةٍ.

سادسًا: إن الأخلاق النسوية لا تقوم بأيّ محاولةٍ لتقديم وجهة نظرٍ «موضوعيةٍ» لأنها تفترض أنه في الثقافة المعاصرة لا توجد مثل هذه الموضوعية، ودعوتها إلى عدم التحيز لا تعنى الدعوة إلى الموضوعية أو الحيادية، لكنها تفترض العكس حيث إنّها يمكن أن تتحيز تحيُّزًا أفضلَ منحازة إلى أصوات أشخاصٍ مضطهدين وهذا يعنى أنها تفضل في هذه الحالة التحيز على الحيادية حتى لا تستبعد تلك الأصوات.

سابعًا: توفر الأخلاق النسوية مكانةً محوريةً لقيمٍ كانت نمطيًّا غيرَ ملحوظةٍ أو مهملةً أو محرفةً في الأخلاق التقليدية كقيمة الرعاية والحب والصداقة والثقة والملاءمة. وهذا لا يعني الاستبعاد التام لاعتبارات الحقوق أو القواعد أو المنفعة.

ثامنًا: تتضمن الأخلاق النسوية إعادة تعقُّلِ الماهية البشرية والهدف الذى من أجله ينخرط البشر

في اتخاذ القرار الأخلاقي، فهي ترفض على سبيل المثال تحديد ماهية البشرى أو الطبيعة البشرية بشكلٍ مستقلٍّ عن أيِّ سياقٍ تاريخيٍّ فأدقُّ فهمٍ لكلّ ما هو بشريٌّ يختص بالطبيعة البشرية ومن ثم للسلوك البشرى يكون جوهريًّا من خلال شبكةِ العلاقات التاريخية والملموسة.

وتنسحب هذه الشروط الثمانية للأخلاق النسوية على نظرة الحركة النسوية لفلسفة البيئة. ومن ثم فإن خصائص النسوية الإيكولوجية هي الأخرى لدى كارين ج وارين ثمانيةٌ منبثقةٌ عن هذه الشروط والخصائص العامة للأخلاق النسوية وهي كالتالي[1]:

أولاً: النسوية الإيكولوجية تعارض في جوهرها التمييز ضدّ الطبيعة، ومن ثم فهي ترفض أيَّ أسلوبٍ في التفكير أو السلوك إزاء الطبيعة غير البشرية يعكس منطق الهيمنة وقيمها ومواقفها.

ثانيًا: إن النسوية الإيكولوجية أخلاقٌ سياقيةٌ بمعنى أنها تستبعد المفهوم التقليدي للأخلاق على أنها قواعدُ وحقوقٌ أو مبادئُ محددةٌ سلفًا لصالح مفهومٍ جديدٍ للأخلاق يقوم على النظر إلى العلاقات بين الكائنات المختلفة في سياقاتها المتعددة. إذ إنه بالنسبة إلى النسوي الإيكولوجي يكون الاهتمام المحوري «هو ما يكونه الفاعل الخُلُقي في علاقته مع الآخر لا مجرد أنّ الفاعل الخلقي هو فاعلٌ خلقيٌّ أو أنه ملزمٌ من قبل الحقوق أو الواجبات أو الفضيلة أو المنفعة بالسلوك بطريقةٍ معينةٍ».

ثالثًا: النسوية الإيكولوجية تعدديّةٌ بنيويًّا بما أنها تفترض مسبقًا الاختلاف وتحافظ عليه سواءً كان اختلافًا بين البشر بعضهم البعض، أو بينهم وبين عناصر الطبيعة الأخرى، فالبشر يعدون أعضاءً في مجتمعٍ إيكولوجيٍّ من بعض الوجوه ومختلفين عنه من وجوهٍ أخرى، ومن ثم فإنّ انتباه النسوية الإيكولوجية إلى العلاقات والمجتمع لا يُعدّ محوًا للاختلاف، بل هو إقرارٌ به.

رابعًا: تعيد النسوية الإيكولوجية فهم النظرية بما هي نظريةٌ قيد التشكّل، إذ تركّز على نماذجَ المعنى التي تنبثق من رواية القصص وسرديات صيغة المتكلم لدى النساء والآخرين اللواتي يستنكرن الهيمنة المزدوجة على النساء والطبيعة.

خامسًا: النسوية الإيكولوجية تنشأ من أصوات النساء اللواتي يختبرن الهيمنة المؤذية على الطبيعة والطريقة التي ترتبط بها تلك الهيمنة بالهيمنة عليهن كنساء. ومن ثم فهي تنتقد المقاربات التقليدية للأخلاق البيئية بما هي أخلاقٌ بورجوزايةٌ تخصّ العرق الأبيض وتخفق في التعامل مع القضايا الإيكولوجية التي تخص كل البيئات البشرية وغير البشرية.

[1]- انظر هذه الشروط الجديدة للأخلاق النسوية في: كارين ج. وارين: قوة وقواعد النسوية الإيكولوجية، ضمن كتاب مايكل زيمرمان: الفلسفة البيئية، سبق الإشارة إليه (ج2)، ص-113 117.

سادسًا: النسوية الإيكولوجية وبما هي كذلك لا تبذل أيّ محاولةٍ لتقديم وجهة نظر موضوعية، فهي إيكولوجيا اجتماعيةٌ تُدرك أنّ الهيمنة المزدوجة على النساء والطبيعة هي مشكلةٌ اجتماعيةٌ تضرب بجذورها في الظروف الملموسة جدًّا التاريخية والاجتماعية والاقتصادية وكذلك في الأطر الجائرة التي تحافظ على هذه الظروف وتقرها.

سابعًا: تُولي النسوية الإيكولوجية مكانةً محوريةً لقيم الرعاية والحب والصداقة والثقة، والعلاقات المتبادلة التي تعني أن علاقتنا مع الآخرين محوريةٌ لفهم من نكون.

ثامنًا: تتضمن الإيكولوجيا النسوية إعادةَ فهمٍ لما يعنيه كوننا بشرًا ونتائج ذلك على السلوك الأخلاقي. ومن هنا تنكر النسوية الإيكولوجية الفردانية المجردة وتؤكد على أهمية السياقات التاريخية والاجتماعية والعلاقات التي نكون كبشر طرفا فيها بما في ذلك علاقتنا مع الطبيعة غير البشرية لأنها تلعب دورًا جوهريًّا في صياغة ما هو بشريٌّ.

والخلاصة أن النسوية الإيكولوجية تقدم إطارًا لأخلاقٍ نسويةٍ وبيئيةٍ متميزةٍ حيث تنبثق من الارتباط الملموس الذى تُنْظر له بين الهيمنة على النساء والهيمنة على الطبيعة، وباعتبارها أخلاقًا سياقيّةً تُعيد النسوية الإيكولوجية توجيه الأخلاق البيئية لتركز على ما تعنيه الطبيعة خلقيًّا للبشر وعلى كيفية العلاقة بين البشر والآخرين سواءً كانوا من البشر أو من غير البشر. وليس أدل على هذا المعنى التي تدعو إليها النسوية الإيكولوجية من هذه القصة التي رواها شيخ إحدى القبائل الهندية عن ابنه البالغ من العمر سبع سنواتٍ حينما أرسله ليعيش مع جديه في إحدى المحميات الطبيعية ليتعلم منهما «الأساليب الهندية». ومن ضمن ما علّمه الجدان للابن، علماه كيفية اصطياد ذوات الأربع فقالا له:

«أطلق السهم على أخيك ذي الأربع في ناصيته الخلفية بحيث تبطئه ولا تقتله. ثم خذ رأسه بيديك وانظر في عينيه، ففي العينين تكون المعاناة كلها، انظر إلى عيني أخيك واشعر بألمه، بعدها خذ سكينك واذبح ذا الأربع أسفل ذقنه، في عنقه بحيث يموت بسرعةٍ. وبينما تقوم بذلك اسأل أخاك ذا الأربع أن يسامحك لما فعلته. أقم أيضًا صلاة الشكر لقريبك ذي الأربع لأنه قدم جسده لك للتو لتأكل عندما تحتاج الطعام وتلبس حيث تحتاج الكساء. وعِدْ ذا الأربع بأنك سوف تدفن جسدك في الأرض عندما تموت ليصبح غذاء للأرض وللزهور الشقيقة لك وللوعل أخيك. فمن اللائق أنك سوف تُصلّي مبارِكًا ذا الأربع. وبدورك وفى الوقت

المناسب ترد له التحية بجسدك بهذه الطريقة، فقد منحك ذو الأربع حياته كي تبقى..»[1].

إن هذه القصة السردية تبدو فيها قوة الأخلاق البيئية ذات التوجه النسوي؛ فهي محملةٌ بقيمٍ ومواقفَ علائقيّةٍ كالرعاية والتفهم المحب والتبادلية الملائمة..إلخ.

ولعل في هذه القصة أيضًا ما يكشف عن الارتباط بين الأخلاق والنسوية الإيكولوجية وبين ما يُسمى بأخلاق الرعاية أو العناية، تلك الأخلاق التي ترفض المعايير المعتادة في تبني وتفسير المشكلات الأخلاقية، وتقدم تصوّرًا جديدًا بحثًا عن صورٍ أكثر جدوى لتوجيه حياتنا الأخلاقية بما يضمن التعاون والرعاية والعناية لمن يحتاجونها، رافضةً قيم العنف والسيطرة، إنها الأخلاق التي تتميز بتركيزها على العلاقات بين الأفراد والاعتناء بعضهم بالبعض[2].

وقد بدت أخلاق العناية ذات التوجه النسوي بوضوحٍ في كتاب كارول جليغان C. Gilligan[3] «بصوت مختلف» (In different voice 1982) التي أكدت فيه أنه يمكن إدراك صوتٍ مختلفٍ عند كثير من البنات والنساء في تفسير وتأويل المشكلات الأخلاقية حيث إنهن يركّزن اهتمامهن على السياقات التاريخية والعلاقات الواقعية بين الأشخاص. وقد تفاعل الفلاسفة النسويون مع هذه الرؤية لعالمة النفس الأمريكية حيث إنّه يتجاوب مع عدم رضائهن عن النظريات الأخلاقية السائدة.[4] وهذا التجاوب يكشف بالطبع عن أخلاق العناية والرعاية يمكن أن تنسحب من عالم البشر والعلاقات الاجتماعية في ما بينهم والاهتمام بطفلهم ومريضهم وكل من يحتاج للرعاية والعناية من بينهم، إلى عالم غير البشر بل وإلى الطبيعة ذاتها إذ إنها هي الأخرى تحتاج لنظرةٍ فيها المزيد من العناية والرعاية وبالتقليل من القهر والاستغلال السيّئ.. إلخ.

---

[1]- انظر هذه الشروط الجديدة للأخلاق النسوية في: كارين ج. وارين: قوة وقواعد النسوية الإيكولوجية، ضمن كتاب مايكل زيمرمان: الفلسفة البيئية، سبق الإشارة إليه (ج2)، ص-117 118.

[2]- انظر: فيرجينا هيلد: أخلاق العناية، ترجمة د. ميشيل حنا متياس، سلسلة عالم المعرفة (356)، الكويت 2008م، ص-7 8.

[3]- كارول جيلغان Carol Gillgan: من أعلام الحركة النسوية الأخلاقية الأمريكية وهي عالمةُ نفس شهيرةٌ. ولدت في 28 نوفمبر 1936م في مدينة نيويورك، وحصلت على درجة الدكتوراه من جامعة هارفارد عام 1964م في علم النفس الاجتماعي. وقد اشتهرت بكتابها "بصوت مختلف In a different voice الذي صدر عام 1982م. وتعتبر مؤسسة ما يسمى بالنسوية المختلفة. وهي أستاذةٌ بجامعة نيويورك وأستاذةٌ زائرةٌ في جامعة كبمردج ولها عدة مؤلفاتٍ أخرى في علم النفس والنسوية.

[انظر: wikipedia.org/wiki/carol Gillian.]

[4]- المصدر نفسه، ص-40 41.

نقد النسوية الإيكولوجية:

إنّ الإيكولوجيا النسوية تتقاطع هنا مع دعاة أخلاق الرعاية والعناية وكذلك مع دعاة الإيكولوجيا الاجتماعية. ومع ذلك فإن أقسى انتقاداتٍ وجهت للنسوية الإيكولوجية كانت من قِبل اثنين من أعلام الإيكولوجيا الاجتماعية هما موراي بوكتشين[1] وجانيت بيهل[2]؛ فقد رفضت الأخيرة النسوية الإيكولوجية تقريبًا واعتبرتها «شكلاً من اللاعقلانية غيرَ جديرةٍ بالانتباه الجدّي، فجميع النسويين الأيكولوجيين تقريباً يمجّدون المرأة كآخر إلى جانب الطبيعة غير البشرية وذلك بتضخيمٍ فجٍّ لأفكار سيمون دي بوفوار في عرضها الحاذق للموضوع،[3] وترى بيهل أنه «بدلاً من العمل على الاستعاضة عن فضائل دولة المدينة بتلك العائدة إلى الأويكوس Oikos (وهى اللفظة الأغريقية التي اشتقت منها لفظة إيكولوجي) التي اضطهدتهن تاريخيًّا (وذلك وفق ما يظنه النسويون الإيكولوجيون)، ينبغي على النساء في الحركات البيئية الانغماس في العلم السياسي كجزءٍ من سياسةٍ تحرريةٍ حقه والمطالبة بالمواطنية لأنفسهن، ينبغي عليهن في الأمد الطويل الخروج من الأويكوس- سواءً بالمعنى الحرفي الذى يشير إلى منزل الأسرة أو بالمعنى المجازى الذى يشير إلى قيم النساء، والعمل على توسيع المجال الكامل لقدراتهن البشرية[4].

---

[1]- موراي بوكتشين Murray Bookchin هو كاتبٌ وفيلسوفٌ أمريكيٌّ لا سلطويٌّ ولد في نيويورك من عائلةٍ روسيةٍ يهودية في 14 كانون الثاني 1920 وتوفي في 30 تموز 2006م، له حوالى 24 كتابا في الفلسفة والسياسة والتاريخ والتنبؤ والقضايا المدنية، والفلسفة الطبية. وهو مؤسس مشارك ومدير فخري لمعهد الإيكولوجيا الاجتماعية، ومن أهم مؤلفاته:

من التمدن إلى المدن أو نهوض التمدن وسقوط المواطنة.

The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship.

اللاسلطوية الاجتماعية أو اللاسلطوية الحياتية.

نحو الإيكولوجيا الاجتماعية. Toward and Ecological Society

إيكولوجيا الحرية. The Ecology of Freedom

فلسفة الإيكولوجيا الاجتماعية The Philosophy of Social Ecology

إعادة صناعة المجتمع Remaking Society

[انظر: موراي بوكتشين Wikipedia.org/wiki وأيضًا: كتاب زيمرمان: الفلسفة البيئية، الترجمة العربية، الجزء الثاني، ص358].

[2]- جانيت بيهل Janet Biehl هي إحدى فيلسوفات البيئة الأمريكية، اشتهرت بالاهتمام والكتابة في الإيكولوجيا الاجتماعية، ولدت عام 1953م، وقد قدمت بعض أعمالها بالاشتراك مع موراي بوكتشين، أما أهم مؤلفاتها الخاصة فهي:

وجدنا طريقنا: إعادة التفكير في الأيكولوجيا النسوية السياسية.

Finding our way: Rethinking Ecofeminist politics (1991)

الفاشية البيئة - دروس من التجربة الألمانية.

Ecofascism: Lessons from the German experience (1996).

سياسات الإيكولوجيا الاجتماعية. The politics of social ecology (1997)

[3]- Janet Biehl, Rethinking Ecofeminist Politics, Boston: South end Press, 1991, P. 15.

نقلا عن: زيمرمان: الفلسفة البيئية- الجزء الثاني، ص-268 269.

[4]- انظر: Ibid, P. 154

نقلاً عن نفس المرجع السابق، ص269.

كما تنتقد بيهل أيضًا مفهوم الرعاية النسوي قائلةً أنه يمكن توسيعه من نطاقه المحدّد المناسب الذى تراه شاملاً العلاقات الشخصية الحميمة إلى المجال الأوسع للأخلاق الاجتماعية والسياسية.

وقد اتهم بيهل وموراي بوكتشين معًا النسويين الإيكولوجيين بأنهم أضعفوا الذات واختزلوها إلى الذات المتلقية المنفعلة القابلة للتلاعب بها، وأكّدا على أن الذات الفردية «المزيفة» الذكورية للمواطن، وكذلك الرعاية بمضامينها المسهبة العاطفية والشخصية جدًا ستتحولان عبر المداولة والمناظرة في الجمعية إلى نواة فكرة المواطنية، ومن وجهة نظرهما لا مناص طبقًا لذلك من طرد الرعاية خارج مجال القيم السياسية العقلانية المتسقة ذات المعنى[1].

وبكلمات بيهل الخاصة فإن «عاطفة الرعاية ليست شيئًا يمكن للمرء منحه بشكلٍ أصيلٍ إلى الناس كافةً، كما لا يمكن للرعاية كعاطفةٍ أن تعمّم وتعدّ أساسًا للتنظيم الاجتماعي خارج الجماعات الصغيرة الخاصة بالمرء استنادًا إلى القرابة»[2]، ومن ثم فإنه بالنسبة لها فكرة الرعاية بالنسبة للنظام الاجتماعي العام أو السياسي تبدو فكرةً مضحكةً تمامًا؛ إذ إن نوع الرعاية الذى تشعر به الأم أو الأب إزاء الطفل لا يمكن تعميمه، بصرف النظر عن التغاضي- في ما يتعلق بفلسفة البيئة- عما إذا كان المرء يفكر كالجبل أو يسمح لنفسه بأن يكون شجرةً»[3].

وتستخلص بيهل من ذلك أن مصطلح النسوية الإيكولوجية قد أصبح مشوبًا باللاعقلانية وأنها لا تستطيع أن تعتبره مشروعًا واعدًا؛ إذ يصعب بناء حركةٍ استنادًا إلى مجازاتٍ مرفوضةٍ وعلى أفكارٍ مشوشةٍ لا يمكن صياغتها في أسلوبٍ متسقٍ[4].

والحقيقة أنه يمكن من وجهة نظر النسوية الإيكولوجية ومناصريها القول ـ على حد تعبير جون

---

[1]- انظر: Ibid, P. 148

نقلا عن نفس المرجع، ص270.

[2]-Ibid, P. 148

نقلاً عن: نفس المرجع السابق.

[3]-Ibid, P. 148

نقلاً عن: نفس المرجع السابق.

[4]- جون كلارك: قضية الحرية: دروس نسويةٌ إيكولوجيةٌ للإيكولجيا الاجتماعية، ضمن كتاب مايكل زيمرمان: الفلسفة البيئية- الجزء الثاني- الترجمة العربية، ص270.

كلارك[1]، أن المنظرين النسويين الإيكولوجيين قد تفادوا نظريًّا هذه اللاعقلانية التي تشير إليها بيهل، بل إنهم قد قدموا أفكارًا جوهريةً هامةً في المجالات ذاتها التي تكون فيها أفكار الإيكولوجيين الاجتماعيين مثل بوكتشين وبيهل شاحبةً جدًّا[2].

وبوجهٍ عامٍّ فإنّ النسوية الإيكولوجية قد قدمت لنا السبب الوجيه الموجب لأن نتوجّه بآمالنا إلى عالم الحياة والثقافة الكثيف والملغز والمعقد الذى يعيش الناس فيه، لا إلى مجرد عالَمٍ أثيريٍّ لإيدولوجيا سياسيةٍ مثاليةٍ. إن السياسة النسوية الإيكولوجية في الرعاية تعيننا على الاحتفاظ بمثلنا لصيقة بمادية الحرية، كما تتجسد في التفاعلات الواقعية بين الكائنات البشرية الحية والمجتمعات الحية والأرض الحية[3].

خاتمة نقدية:

والحقيقة أنه بصرف النظر عن الجدل الدائر بين أعلام النسوية الإيكولوجية ونُقَّادها من أنصار المذاهب البيئية الأخرى فإنّ ثمة مشكلاتٍ حقيقيةً تعوق الحلول التي تقدمها كل هذه المذاهب البيئية للمشكلات البيئية على الصعيدين النظري والعملي لعل أهمها ما يلى:

صعوبة جعل أيّ واحدٍ من هذه المذاهب البيئية إيديولوجيا عالميةً للحل؛ فالقيود التي تكبّل الدول النامية والتدخلات من قبل الدول المتقدمة قد سلبت الدول النامية فرصة اللحاق بركب التقدم الغربي حيث تطورت الدول الغربية بالصناعات الكبيرة وباستنزاف الموارد المحدودة والتلوث.. إلخ. وهى ممارسات تسعى الدول الغربية الآن إلى إنكارها على الدول الساعية للتقدم. والغرب الصناعي مثله مثل العالم النامي غير مهيّأٍ لأخذ الأولويات البيئية في الاعتبار حيث إنّ ذلك يعني بالنسبة له التخلي عن الرخاء الذى ينعم به بوصفه أكبرَ مستهلك للطاقة والموارد[4].

عدم قدرة العلم المعاصر على الإسهام الحقيقي في إيجاد حلولٍ للأزمات البيئية المتلاحقة

[1]- جون كلارك Johan Clark أستاذ الفلسفة في جامعة ليولا- نيو أورليانز، ويرأس حاليا برنامج مركز الدراسات البيئية، وقد نشط لمدةٍ طويلةٍ في الحركات الخضراء والحركة الإقليمية الحيوية ومن كتبه:

The Anarchist moment: reflection an culture, Nature, and power.

Liberty, Ecology, Geography: The Social Thought of Elisse Reculus.

انظر: مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية، الجزء الثاني من الترجمة العربية، ص358.

[2]- نفس المصدر، ص270.

[3]- نفس المصدر، ص282.

[4]- عصام محمد عبد الشافى: البيئة وأخلاقياتها بين الشرائع السماوية والتيارات الفلسفية، الشبكة العربية العالمية www. global arab network. 2011، ص12.

والمتفاقمة، وفي ذلك يقول هانزيوناس: من الخطأ توقّع المعجزات بواسطة الإيمان الخرافي في القدرة الكلية للعلم حيث يسود التوقّع بأنّ نوعًا جديدًا تمامًا لمصادر الطاقة سوف يتم اكتشافه.. فليست هناك نهايةٌ للمفاجآت التي نرحب بها للتقدم. والسؤال بأنّ واحدةً من هذه المفاجآت سوف تخرجنا من المأزق في الوقت المناسب»[1]، فكم كثرت الوعود العلمية بحلول لمشكلات سببها التقدم العلمي ولم نر منها على أرض الواقع ما يؤكد أنها كانت وعودًا حقيقيةً! فكم من أمراضٍ استجدت على بني البشر والعجم نتيجة التدهور البيئي واستخدام الكيماويات والأسمدة والأسلحة الفتاكة، ولا يزال البشر يعانون منها ومن آثارها المدمرة دون أن يجد العلم والتقدم التقني لها حلولاً ناجعةً!!

كثرة الاستخدام السياسي للمشكلات البيئية لا تسهم حقيقةً في حل مشكلاتها، وعلى سبيل المثال فإنّ ما يُسمّى بالمذهب الأخضر الذي تتبناه أحزاب الخضر في بعض دول العالم ما هو في حقيقته إلا بدعةٌ حضريةٌ في مرحلة ما بعد الحركة الصناعية، وهو ما يعنى أن الوعى البيئي ما هو إلا رد فعل مؤقت للتقدم الصناعي، ويميل إلى الاقتصار على الشباب والأغنياء الذين يملكون ترف الاحتجاج. والأمر يتوقف عادةً مع هؤلاء عند الاحتجاج دون تحقيق نصرٍ حقيقيٍّ لهم على أرض الواقع حول البيئة!

إن الرؤية البيئية صعبة التحقيق في الواقع لأنها تتضمن تضحياتٍ لا يريد الكثيرون تقديمها ويفضلون عليها مصالحهم العاجلة؛ فالبيئة الحقيقية أكثر راديكاليةً من الاشتراكية والفاشية والحركة النسوية أو أيّ اعتقادٍ سياسيٍّ آخرَ، فهذا المذهب لا يقتصر على المطالبة بتحول النظام الاقتصادي أو إعادة تنظيم العلاقات بين السلطات داخل النظام السياسي فحسب، بل لا يرضى بأقل من إقامة نمطٍ جديدٍ للوجود أي أسلوبٍ جديدٍ مختلفٍ في تجربة الوجود وفهمه، والأكثر من ذلك أن نظرياته وقيمه وأحاسيسه تتعارض مع تلك الخاصة بالمجتمعات التي يهيمن عليها التقدم الصناعي[2].

وبالطبع فإن اختلاف وجهات النظر السياسية تبعًا للنظام السياسي السائد تجعل من الصعب الاتفاق على آليةٍ محددةٍ لحلّ المشكلات البيئية، فإذا كان البعض يرى أننا بالديمقراطية نستطيع إقناع الناس وأخذ موافقتهم على الحلول المقترحة عبر برامجَ سياسيّةٍ واقتصاديّةٍ يوافقون عليها ومن ثم يصوتون لمن يتبناها وينفذها، فإن آخرين يرون العكس تمامًا؛ انظر إلى ما يقول يوناس هنا

---

[1]- Hans Jonas, The Imperative of responsibility in search of an ethics for the technological age, P. 121.
نقلا عن: وجدى خيرى نسيم، الفلسفة وقضايا البيئة، سبق الإشارة إليه، ص262.

[2]- عصام محمد عبدالشافى، نفس المرجع السابق، ص12.

إذ يرى «أن الديمقراطية لن تقودنا إلى شيءٍ في هذا الموقف»[1] نظراً لأن الديمقراطية تقدم على تنفيذ رأي أغلبية المحكومين وبوصف هؤلاء بشرًا فهم يبحثون دائمًا عن منافعهم الخاصة، وعلى الرغم من أن هذا مردودٌ عليه بالقول بأنه يمكن لهؤلاء المحكومين أن يختاروا ويتبنوا سياسات الأحزاب البيئية الداعية إلى اخضرار البيئة والمدافعة عن حقوق الكائنات غير البشرية.. إلخ، فإن يوناس يعلن بكل بساطة تأييده لقيام نظم حكم ديكتاتورية باعتبارها الأقدر على انتشالنا من براثن المخاطر البيئية، ومن هنا يناصر فكرة الحكومات الأبوية التي بإمكانها أن تفرض نوعًا من الوصاية على المحكومين ومن ثم فهي قادرةٌ على توجيه أفعالهم، وتستطيع بالتالي مواجهة التحديات البيئية عبر التكنوقراط المتخصصين وتعهدها بحل هذه المشكلات البيئية وبأنها قادرةٌ على مواجهتها. وبالطبع فإن هذا الرأى ليوناس يقودنا إلى إقراره نوعًا من الفاشية الإيكولوجية على اعتبار أنه يرى أن شكلاً من أشكال الديكتاتورية يمكن أن يقودنا إلى تجاوز الأزمات الناتجة عن فرط استخدامنا للتكنولوجيا على أساس أن «مثل هذا الطغيان- على حدّ تعبيره- يمكن أن يكون أفضل من الدمار الكلي، ولذا فهو «يوافق عليه أخلاقيًّا باعتباره بديلاً». وكأننا هنا مع يوناس كالمستجير من الرمضاء بالنار؛ فهو باسم الحفاظ على البيئة من الدمار يسلم الناس إلى حكوماتٍ ديكتاتوريةٍ قد تبدأ فعليًّا بمواجهةٍ شاملةٍ للمشكلات البيئية عبر استنادها لخبراء متخصصين في ذلك، لكن ما الضامن لأن تتحول من ديكتاتوريةٍ مواجهة المشكلات البيئية إلى الاستبداد السياسي والاحتكار الاقتصادي. ولا شك- في اعتقادي- بأن الاستمتاع بالحرية في ظل التعايش مع مشكلاتٍ بيئيةٍ ربما يكون أفضلَ كثيراً من المعاناة البشرية في ظلّ الاستبداد السياسي وحكم الطغيان!

وبعيدًا عن كل هذه الرؤى والمناقشات شديدة الأهمية التي تحاول التغلب على المشكلات البيئية المعاصرة فإنني أرى أنّ ثمة رؤيةً وسطيةً بين المذاهب البيئية الغربية المختلفة ماثلةً في الدين الإسلامي والفقه الإسلامي وهي رؤيةٌ جديرةٌ بالنظر بحيث يمكن أن يستفيد منها كل المهتمين ويمكن أن ينبثق عنها فلسفةٌ بيئيةٌ وسطيةٌ يسهل أن تتحول إلى تلك السياسات والخطط الإستراتيجية الكفيلة بالقضاء على الكثير من المشكلات البيئية. وقد أجمل أحد الباحثين الخطوط العريضة لهذه الرؤية القرآنية - الإسلامية في عدة نقاطٍ أهمها[2]:

إنّ الرؤية الكلية للنظرية البيئية في العقيدة الإسلامية ترى في الإنسان سيدًا في الكون ومستخلَفًا فيه، ومع ذلك فهي لا تميل إلى المركزية البشرية التي يستنزف فيها الإنسان الطبيعة، ولا هي كذلك

[1]- نقلا عن: وجدى خيرى نسيم، الفلسفة وقضايا البيئة، سبق الإشارة إليه، ص252.

[2]- عصام محمد عبد الشافي، نفس المرجع السابق، ص13 - 14.

تمثل مركزية للطبيعة بحيث تساوى بين الإنسان والمادة والإنسان والحيوان وتتجاهل خالق الكون ورسالة البشر وأمانتهم المسؤولة في الدنيا والآخرة.

إنّ الاستدامة في الأخلاقيات البيئية موجودةٌ في الفقه الإسلامي وهى تدخل في إطار نظرية المقاصد في العدل كمقصد وحفظ المال ومراتب هذا الحفظ من حفظ بقاءٍ لحفظ أداءٍ لحفظ نماءٍ، والقيم الأخلاقية لا تقتصر في الشريعة الإسلامية على المسؤولية تجاه الأجيال الحاضرة والمستقبلية، بل المسؤولة أمام الله بالأساس عن الموارد والكائنات منذ التوجيه النبوي بعدم الإسراف في الماء ولو بغرض الوضوء، مرورًا بالرحمة الواجبة بالحيوانات، فالتواصل مع كلّ مكوّنات الكون النباتية بل والجمادات التي يؤمن الإنسان المسلم بأنها تُسبّحُ لله. ويحكم الإنسان في كلِّ موقفٍ ميزان الضرر والنفع في الحال والمآل، والأمة توفر لسياسات البيئة التمويل اللازم عبر الأوقاف وتضمن الالتزام بالقواعد والنظم والقانون وتهتم أكثر من ذلك بإدماج هذه الأمور في السلوكيات والآداب اليومية العبادية الفردية والجماعية.

في مقابل الرؤية الإيدولوجية لفلسفة البيئة وأخلاقياتها كدائرةٍ حيويةٍ، يجعلها الإسلام أمانةً في عنق الإنسان ويتعامل معها بمنطق العمارة في الأرض. ولنلاحظ هنا أنّ الإنسان المسلم ينبغي أن يحمل قيمًا ربانيةً ويستوي في حملها الرجال والنساء؛ فليست المرأة أقرب للطبيعة من الرجل- كما يدعى النسويون الإيكولوجيون- ولا هو أكثر إفسادًا للطبيعة من النساء، بل إنّ المعيار هنا للتقوى والالتزام بالعدل والقسط والرحمة وكلّها صفاتٌ للمؤمن سواءً كان رجلًا أو امرأةً، إذ ليست هذه الصفات، صفاتٍ نسويةً، بل هي صفاتٌ عامةٌ ينبغي أن يتحلى بها كلّ المؤمنين بالإسلام دينًا وشريعةً.

وبالطبع ينبغي أن نميّز هنا بين الإسلام والمسلمين؛ فالإسلام كما أقول دائمًا أرقى وأسمى مما يقدمه كثير من المسلمين هذه الأيام. فإذا كان ما سبق هو رؤية الإسلام وخريطته الفقهية المتأسسة على عقيدة التوحيد لله الذى خلق الإنسان وسائله عنها يوم القيامة، فإن الواقع هو أن المسلمين المعاصرين وخاصة تلك التيارات الإسلامية على الساحة لم تستنبط هذه المقاصد المرتبطة بالبيئة ولم تقدم لها صياغةً عصريةً تأسيسًا على هذا التراث الفقهي الغنيّ بل انصرفت لرؤيةٍ مركزيةٍ للدولة وبالتالي همشت قضايا البيئة على الرغم من أنها من أولويات المشروع الحضاري الإسلامي إذا ما أراد المسلمون التأثير حقًّا في الواقع البيئي المعاصر إقليميًّا ودوليًّا.

إن التعاليم الإسلامية قد حدّدت للإنسان المؤمن بالإسلام منهجًا محددًا يتسم بالعلمية والتكامل

في ذات الوقت للتعامل مع مكونات البيئة الطبيعية، وهذا المنهج يبدأ بالحضّ على الانتفاع بالبيئة ماديًّا وروحيًّا بحيث لا يجور الأول على الثاني فيكون العداء والمغالبة، ولا يجور فيه الثاني على الأول فيكون الانزواء، وإنما ينخرط في الدورة البيئية الكبرى ملتزمًا بما قدر له فيها من مهمةٍ في الحياة وملتزمًا أيضًا بما قدر له منها من مقدراتٍ تمكنه من أداء تلك المهمة. وهذا المنهج يكتمل حينما يدعو الإنسان إلى الرفق بالبيئة خلال انتفاعه بها، رفقًا يجعله ملتزمًا بصيانة مقدراتها، وذلك بتنميتها أولا، وبحفظها من التلف والتلوث ثانيًا، كما يلتزم ثالثًا بالاقتصاد في استهلاك مواردها المتجددة والناضبة على حدٍّ سواءٍ.

إن هذه الفلسفة البيئية الإسلامية تتكامل فيها الرؤية الثقافية العامة لحقيقة البيئة وعلاقتها بالإنسان وعلاقة الإنسان بها، مع الفقه البيئي العملي في بيان كيفية التعامل الفعلي مع البيئة. وهذا التكامل بين النظر والعمل في الفلسفة البيئية الإسلامية بهذا التوجه الوسطى ليس إطارًا مجردًا، بل كان هو حال صانعي الحضارة الإسلامية في عصرها الزاهي وهو حصاد تجربةٍ عاشها المسلمون بالفعل على أرض الواقع. فأين نحن المسلمين المعاصرين من هذه الرؤية التي اقترن فيها النظر بالعمل، وارتبط فيها القول بالفعل، أين نحن من كل ذلك؟ وأين فلاسفة البيئة المعاصرين من هذه الرؤية الإسلامية؟ ولِمَ لا يستفيدون منها؟! أسئلةٌ حائرةٌ تبحث عن إجاباتٍ ربما تتكشف في الأيام والسنين القادمة. فقضايا البيئة المعاصرة لا يمكن التعامل معها بهذا التطرف السائد سواءً من جهة اليمين أو من جهة اليسار، بل ينبغي أن يكون بهذه الطريقة الوسطية التي لا تلغى تميز الإنسان ولا تتجنب بالتالي حقوق الكائنات الأخرى وحق الأرض والطبيعة.

الأنثوية المستلبة

إضاءاتٌ نقديّةٌ على نظريات النسويّة في الغرب

إيمان شمس الدين[*]

يضيء هذا البحث على الاضطراب المفهومي الذي عاشته الثقافة الغربية الحديثة حيال المرأة، حيث خلصت الباحثة إلى أن من أبرز تداعيات هذا الاضطراب هو ظهور ما تسميه بـ "الأنثوية المستلبة".

وسعياً إلى مناقشة الأطروحة الجندرية كما ظهرت في الاجتماع الغربي الحديث، تنطلق الباحثة من التأسيس القرآني لموقعية المرأة بوصفها مخلوقاً يستمدّ حضوره ومكانته من إنسانية الإنسان، التي تقوم على التكامل بين الذكر والأنثى، وتشكّل المقدمة الضرورية لنقض جملة الأطروحات الجندرية التي عكفت على تصنيف المرأة كنوعٍ مستقلٍّ عن مفهوم الإنسان كإنسان.

المحرر

لا ريب أن ضروب الظلم التي حاقت بالمرأة كانت كثيرةً ومتعددةً، وبعضها كان من أفظع أنواع الظلم وأقدمها في التاريخ الإنساني. وعندما كانت معالجةُ هذا الموضوع ذاتَ تبعاتٍ جديرةٍ بالاهتمام، وتتعلّق بإنصاف المرأة وإعادتها إلى دورها المتوازن، انقادت القضية النسوية وراء كلّ صيحة ترفع شعار حقوقها وتحريرها، من دون أدنى نظرٍ منها في حقيقة تلك الشعارات ومنشئها وأثرها على شخصيّتها وكينونتها وأسرتها ومجتمعها ووظيفتها ككلّ. فليس كلُّ من يطالب بإنصاف المرأة هو من دعاة الأنثوية، وليس كلُّ من ينتقد الأنثوية هو من مناوئي حقوق المرأة، بل القضية قضية معرفةٍ وبحثٍ عن واقع الأمر وعن الحقيقة التي تحقق العدالة والإنصاف للجميع.

*ـ باحثةٌ لبنانية في علم الاجتماع السياسي - مقيمة في دولة الكويت.

وما من ريبٍ فإن حقيقة الإنسان تكمن في أصالة الروح وفرعية البدن، إذ لو كان لهذا الجسد أو للجنس مدخليةٌ في إنسانية الإنسان، لكان يدفعنا ذلك إلى الحديث عن المذكر والمؤنث، ولكنا سلطنا الضوء عبر السؤال عمّا إذا كان المذكر والمؤنث متساويين أو متفاوتين؟ أما الحقيقة فهي أصالة الروح في إنسانية الإنسان وأداتية الجسد للتعبير عن هذه الأصالة في واقع الحياة والدنيا، حيث يصبح الجسد الأداة التي من الممكن أن تكون أنثى أو ذكرًا.

في القرآن الكريم حقيقةُ كلّ إنسانٍ روحه، والبدن أداتها، وهذا لا يتنافى مع أن يكون للإنسان بدن في النشأة الدنيا والبرزخ والقيامة، وكما أن لديه بدنًا في الدنيا، والبدن هو فرعٌ - وليس أصلاً أو جزءًا من الأصل - كذلك أيضًا في البرزخ والقيامة. حيث إنّ الله تعالى ينسب البدن الذي هو فرعٌ إلى الطبيعة والتراب والطين ويسند الروح التي هي الأصل إليه، إذ كما في قوله تعالى: ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً**﴾ [1].

مبدأ الزوجية (النوع وتنوع الوظائف):

حينما جُعل الإنسان محورَ الخلافة الإلهية بماهيته لا بجنسه فإن ذلك لدليلٌ على أصالة الإنسانية في المسيرة التكاملية نحو الله تعالى. إلا أن ممارسة هذه الوظيفة والهدف العظيم في الدنيا انتقل بهذا الإنسان ليلبس لباس الجسد فيعطى صفة الذكر وصفة الأنثى لا على أساس التناقض والمقابلة وإنما على أساس تكامل الأدوار ووحدة الهدف. وقد انقسمت الآراء حول طبيعة الأدوار وتوزيعها بين كلٍّ من المرأة والرجل، فبعضهم ذهب إلى أن الأدوار وظائفُ وُزِّعت وفق مقتضيات الطبيعة البيولوجية لكلّ من المرأة والرجل، ورفض البعض هذه النظرية القائلة بتلاؤم الوظائف مع النظام الطبيعي للخلقة، حيث اعتمد أصحاب الرأي الأول على أن الأسرة هي الأساس في المنظومة الاجتماعية وفي النظام الطبيعي أو نظام الخلقة، حيث اعتبروا أن الرجل هو صانع الحضارات ومدير المجتمع ويقع على عاتقه تقدم وتطور الحضارة والفكر الإنسانيين، أما المرأة فوظيفتها القيام بالأعمال التي تقع في دائرة تحصين المقومات التي تساعد الرجل في القيام بهذه المهمات العظيمة الملقاة على عاتقه. تبنّى أنصار النظام الطبيعي نظريّة ثبات الأنواع التي تتبنى ثبات الاختلافات الجسدية والنفسية بين المرأة والرجل في كلِّ زمانٍ ومكان، أما أصحاب النظرة الثانية أو أنصار القراءة التاريخية للاختلافات النفسية والجسدية بين المرأة والرجل فقد تبنّوْا نظرية التكامل التاريخي التي لا ترى ثبات لهذه الاختلافات الجسدية والنفسية وأنه يمكن للموجودات أن

[1]- الإسراء: 85.

يكون لها ألفُ نوعٍ وشكلٍ. سؤالٌ يطرحُ نفسَه هل المرأة التي كانت موجودةً منذ آلاف السنين هي نفسها جسديًّا ونفسيًّا في عصرنا هذا؟ وهل الوظائف التي كانت تؤديها المرأة في السابق هي نفسها الوظائف التي تؤديها الآن؟ وهل بقيت المرأة في أدوارها محصورةً ضمن حدود وأطر الأسرة فقط؟

موضوع المرأة من الموضوعات القلقة التي لم تخلُ أيُّ ساحةٍ تاريخيةٍ من طرح إشكالاتها، خاصةً في القرون الأخيرة التي اختلطت فيها كثيرٌ من العادات والتقاليد مع الأديان، ولعلّ أصل الموضوع ليس في اختلاف الجنس بين المرأة والرجل، بقدر ما هو الكشف عن منظومة الحقوق والواجبات، ومحاولة استرجاع الحقوق المسلوبة، أو سلب حقوقٍ ليست ذات صلةٍ بالجهة المطالبة، ولكن هناك تجاهلٌ أو تغافلٌ عن أمرٍ ذي أهميةٍ قصوى، وهو عدم التطرق للمنظومة القيميّة الفردية والاجتماعية وعلاقتها بمنظومة الحقوق والواجبات، وأيهما يُقدَّم في حال التزاحم؟

الحديث عن الأنثوية يضطرّنا إلى إطلالةٍ سريعةٍ عن الأسباب التي أدت إلى ظهور هذه الحركة، والتي في واقع الأمر نشأت كرد فعلٍ إما على ظلم المرأة وسلبها حقوقاً واقعيّةً لها، أو نتيجة الانحلال التدريجي لمنظومة القيم الفردية والاجتماعية، وقيام بنيةٍ فلسفيةٍ مغايرةٍ اتُّخذت في ما بعد كقاعدةٍ معرفيةٍ، لازمها كبناءٍ فوقيٍّ كثيرٌ من اللوازم المعرفية والأفكار التي رسمت معالم العلاقات الفردية والاجتماعية ومنظومة القيم والحقوق والواجبات على ضوء تلك القاعدة الفلسفية.

للدين وظيفةٌ مهمةٌ في الحياة، إلا أنّ الخلط بين حقيقة الدين وممارسته من قبل منظريه كالأنبياء والأوصياء بطريقةٍ سليمةٍ تتناسب وفطرة الإنسان في حاجته لهذا الدين، وبين الممارسات التاريخية والحالية المشوهة للدين نتيجةً إما لمصالحَ شخصانيةٍ لرجالاته المتصدين لفهمه أو لتحريفاتٍ تاريخيةٍ طالته من الصراع الدائر دوما بين الحق والباطل. هذا الخلط أقصى الدين عن ساحات الحياة الإنسانيّة وبدل وغير من حقيقة وظيفته ودوره في الحياة.

إلا أنّ سيرة الأنبياء والرسل أصحاب الرسالات السماوية هي خير دليلٍ على ضرورة التمييز بين واقع الممارسة السليمة التي توظف الدين في خدمة الإنسان وواقع الممارسة الخاطئة.

وتطالعنا النصوص الصحيحة الصريحة، التي تحدِّد رسالة الدين ووظيفته، بما لا يقبل الالتباس أو التأويل ولا يحتاج إلى شرحٍ أو تعليقٍ. كقوله تعالى:

- ﴿فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى﴾[1].

- ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[2].

- ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[3]، إذا كانت هذه هي نظرة الإسلام القرآنية إلى النوع الإنساني، فكيف جرى تظهير النسوية أو ما يُسمى بالنظريات الجندرية في الغرب؟

المرأة في العصور الوسطى:

لقد شاركت المرأة في القرون الوسطى الرجل أشغاله في الحقل، والعناية بالحيوانات، بالإضافة إلى أشغال المنزل، ومع التنمية العمرانية، وظهور أشكال جديدة من العمل، ساعدت المرأة زوجها في مهن وفنون إلى أن وصلت إلى النيابة عنه وتعويضه حسب الحالات. وكان الأب يلقن فنه لأولاده الذكور منهم والإناث على السواء. وفي القرن الثالث عشر، أصبحت المرأة لا تمارس فقط حرف الحياكة والنسيج، وإنما أيضًا أصبحت تقوم بأعمال الدباغة ومعالجة الجلد والمعادن. وبشكل عام فإن الأجور التي كانت تتقاضاها النساء، كانت منخفضةً عن تلك التي يتقاضاها الرجال، الأمر الذي أدى إلى إسهام المرأة في الحركات الثورية التي عرفتها المدن في القرون الوسطى، وحدث في القرن الخامس عشر أن اتهم عمل المرأة بكونه السبب في البطالة التي يواجهها الرجال، وقد نتج عن ذلك أن منعت مختلف التشريعات الأوروبية ممارسة النساء لأيّ مهنة. وهكذا مع نهاية القرن السادس عشر وحلول السابع عشر، كانت المرأة قد أقصيت نهائيًّا من الحياة المهنية. وفي الجملة، إن عصر «المركنتلية» (التجارية) كان يعني موت المرأة ككيانٍ نشيط. فلما حل القرن الذهبي، وجد المرأة محبوسةً في المنزل، وقد اقتصر دورها على تنشئة الأولاد، والقيام بأعمال البيت، ورعاية شؤون الزوج. أما على المستوى الفكري والثقافي، فقد حدث خلافٌ ما قد يتبادر إلى الذهن من إقصاء المرأة، حيث إنّها في القرون الوسطى تمتعت بمساواةٍ نسبيةٍ مع الرجل في المجال الثقافي، فعلى مستوى الطبقات الدنيا كان هناك غيابٌ عامٌّ للتعليم بالنسبة للرجل كما للمرأة على حدٍّ سواء. أما في المستويات الاجتماعية العليا، فقد عرفت القرون الوسطى تحركات اجتماعيةً نسائيةً انطلاقًا من القرن السادس عشر مطالبةً بالحق في التعليم الذي كان مقصورًا على الرجل، مثل ما حدث في

[1]- طه: 123.
[2]- الأنبياء: 107.
[3]- الحديد: 25.

«بوركوس» و «بلنثيا». في القرن الثامن عشر، وُضع حدٌّ للتمييز بين الرجل والمرأة في حقّ التعليم. في هذا القرن الثامن عشر، مع التطور الذي عرفته الحياة العمرانية، أُنشئت مدرسةٌ للفتيات مثل الفتيان على الرغم من أن عدد الفتيات كان أقل من عدد الذكور[1]. وأما بالنسبة للجامعات، فقد منعن من الالتحاق بها، باستثناء المدرسة الحرة «بسلونو» في إيطاليا، التي كانت تمنح شهادات في الطب النسائي منذ القرن العاشر. ولن يحدث هذا في المدن الأوروبية الكبرى إلا في نهاية القرن الثالث عشر، حيث سمح للمرأة بممارسة الجراحة وطب الأنف والحنجرة وأمراض النساء. وقد اشتهرت القرون الوسطى بالأساطير، تعلقت بملاحقة الساحرات من طرف محاكم التفتيش، وكانت العقوبات التي كن يتعرضن لها خلال القرن السابع وإلى حدود القرن الثالث عشر، تتلخص في استتابتهن أو فرض غراماتٍ ماديةٍ عليهن»[2].

وحول وضع المرأة في القرون الوسطى شرح الكاتب الدنماركي (Wieth Kordsten) اتجاه الكنيسة الكاثوليكية نحو المرأة بقوله: خلال العصور الوسطى كانت العناية بالمرأة الأوربية محدودةً جداً تبعًا لاتجاه المذهب الكاثوليكي الذي كان يَعُدُّ المرأة مخلوقًا في المرتبة الثانية.

وفي فرنسا عُقد اجتماعٌ عام 1586م يبحث شأن المرأة وما إذا كانت تُعَدُّ إنسانًا أو لا تعدّ إنسانًا؟ وبعد النقاش قرّر المجتمعون أن المرأة إنسانٌ، ولكنها مخلوقةٌ لخدمة الرجل، وقد نصّت المادة السابعة عشرة بعد المائتين من القانون الفرنسي على ما يلي:

المرأة المتزوجة حتى لو كان زواجها قائمًا على أساس الفصل بين ملكيتها وملكية زوجها لا يجوز لها: أن تهب، ولا أن تنقل ملكيتها ولا أن ترهن، ولا أن تملك بعوضٍ أو بغير عوضٍ بدون اشتراك زوجها في العقد أو موافقته عليه موافقةً كتابيةً.

وفي إنجلترا حرم هنري الثامن على المرأة الإنجليزية قراءة الكتاب المقدس وظلت النساء حتى عام 1850م غيرَ معدوداتٍ من المواطنين، وظللن حتى عام 1882م لا حقوقَ شخصيةً لهن.

يقول المؤرخ فردريك هير: إنه لم يكن للمرأة في الغرب الأوروبي في العصور الوسطى أيُّ حقٍّ في أيِّ شيءٍ، فالقانون كان خاصًّا بالرجال وحدهم، والرجل هو صاحب السلطة الوحيد في العائلة وفي المجتمع وفي الدولة؛ هذا باستثناء حقٍّ واحدٍ فقط هو الميراث، فقد كان من حقها أن

[1]- لمزيد من التفاصيل بصدد الواقع السوسيولوجي للمرأة في العصور الغربية الوسطى يمكن العودة إلى كتاب: ديفيد غلوفر وكورا كابلان ـ الجنوسة ـ ترجمة: عدنان حسن ـ دار الحوراء ـ دمشق ـ 2018م.

[2]-La Mujer en la edad Media.

ترث والدها أو زوجها. على أن المؤرّخة بور توضح أن القانون الإنجليزي كان يعتبر المرأة النبيلة غير المتزوجة أو التي تُوفيِّ عنها زوجها، شخصيّةً متميزةً عن العامة، فكان يهتم بحقوقها وواجباتها لدرجة المساواة بالرجل، فمن حقها حيازة الأرض الزراعية، وتحرير وصيةٍ أو عقدٍ، ولها أن تقيم دعوى أمام القضاء أو ترفع عليها الدعاوى، لكن بمجرد زواجها فإن هذه الحقوق كلها تنسل من يديها ليستحوذ عليها الزوج.

وإذا كانت سيدةٌ نبيلةٌ كبيرةُ السن دون زوجٍ فإنها تمُنح نفوذًا وسلطةً واسعةً، وتصبح شخصيّةً هامّةً ذات شأنٍ كبيرٍ في المحيط الذي تعيش فيه. أما في ما يتعلق بحقوقها في الزواج، فإنه لم يكن للفتاة من الطبقة العليا في المجتمع أيُّ رأيٍ في اختيار شريك حياتها، إذ كانت المصالح المادية هي صاحبة الرأي الأول والأخير في هذا الأمر، وكان زواج المصلحة أمرًا شائعًا ومألوفًا في العصور الوسطى، ومثل هذه الزيجات كثيراً ما أملتها المصالح التي تتعلق بالأرض، وكانت عبارة «لا أدري أي عوائق تحول دون الزواج بين أصحاب الاقطاعات الكبيرة» هي العبارة التي استرشد بها كبار السادة الإقطاعيين للموافقة على زواج بناتهم، أو (قاصر) تحت وصاية أحدهم.

وكانت النظرة للمرأة في أوروبا القرون الوسطى كما لخصها ترتوليان -أحد قادة الفكر الأوروبي في القرون الأوروبية الوسطى- «أنها مدخل الشيطان إلى الإنسان نفسه، وأنها ناقضةٌ لقانون الله، مشوِّهةٌ لصورة الله. وبالتالي نرى أن المرأة في تلك العصور وقع عليها ظلمٌ في النظر إليها كإنسانةٍ حتى وصل الأمر إلى إقرار عدم أهليتها وقدرتها على اختيار الزوج والذي يعتبر شريك حياتها، وكانت المسألة متعلقةً بالبُعد المادي لدى الطبقات البرجوازية. وعلى الرغم من أن المرأة كانت في فترةٍ من الفترات تشارك الرجل في أعمال تُعتبر شاقةً لها مقارنةً مع تركيبتها الجسدية، إلا أنه حتى هذا النزر اليسير سُلب منها وحُرمت الاستقلالية المادية لتعود بكلّ ما تملك لزوجها ومن قبله لأبيها، بل حرمت حتى من الميراث حتى تبقى تحت السلطة الأبوية التي كانت تعدها إنسانة من الدرجة الثانية وغير مؤهلةٍ لحكم نفسها. فإن كانت الكنيسة لا ترى لها في القرون الوسطى أهليّةً على تدبير شؤونها الخاصة فبالطبع هي لا تراها أصلاً مؤهلةً للدخول في عالم السياسة والمشاركة في أيِّ مستوًى من مستويات صنع واتخاذ القرار أو أيِّ مجالٍ من مجالات العمل والحياة الاجتماعية. ونحن هنا لا ننكر أبدًا نضال المرأة الأوروبية في تلك الفترة لكي تستطيع أن تخرج من هذه السلطة البابوية والأبوية، ولكن ما حصل هو خروجها من هذه السلطة ودخولها في سلطةٍ أخرى أضاعت

شخصيتها الإنسانية وجعلتها أسيرة النظام العلماني الرأسمالي وهذا ما سنتطرق له في البند التالي[1].

المرأة الأوروبية في العصر الحديث:

وفي العصر الحديث، عندما قامت الثورة الفرنسية -التي ينظر إليها الأوروبيون على أنها أمّ الثورات وأمّ الحريات؛ حتى أصبحت محلّ فخر الدول الأوروبية المسيحية- اعتبرت المرأة إنسانًا قاصرًا لا تستقل بشؤونها إلى أن عُدّلت تلك القوانين لصالح المرأة وأخذت بعض الحقوق. عقد في فرنسا اجتماع سنة 1586 م ليبحث شأن المرأة، وما إذا كانت تُعدُّ إنساناً أو لا تُعدُّ إنساناً، وبعد النقاش قرّر المجتمعون أن المرأة إنسان ولكنها مخلوقةٌ لخدمة الرجل. وفي شباط عام 1938 م، صدر قانون يُلغي القوانين التي كانت تمنع المرأة الفرنسية من بعض التصرفات المالية، وجاز لها ولأول مرةٍ -في تاريخ المرأة الفرنسية- أن تفتح حساباً جارياً باسمها في المصارف. وفي إنكلترا بقيت النساء حتى السنة 1850م غير معدودات من المواطنين، وظلت المرأة حتى سنة 1882م لا حقوقَ شخصيةً لها، فلا حقّ لها بالتملك. ولـم تُسَوِّ جامعة أكسفورد بين الطالبات والطلاب في الحقوق (في الأندية واتحاد الطلبة) إلا بقرارٍ صدر في 26 تموز 1964م[2].

«إن قضية المساواة بين الرجل والمرأة لم تأت عقب الثورة الصناعية وحاجة المصانع إلي أيدٍ عاملةٍ من الجنسين، وإنما ترجع بجذورها إلي الثورة الفرنسية 1789 في ظلّ أجواء تبنتها الثورة عن الحرية والمساواة والإخاء.. حيث شعرت المرأة أنها تعيش في ظلمٍ حقيقيٍّ رسمت ملامحه الثقافة السائدة وطبيعة القوانين الجائرة، فطالبت بحقها في توسيع فرصٍ التعليم للمرأة وتحسينها والمساواة في ذلك، والمساواة القانونية في العمل وتولي الوظائف الحكومية ورفعت عدة شعاراتٍ منها أنّه إذا كان يحق للمرأة أن ترتقي منصة الإعدام فمن حقها أيضًا أن ترتقي المنبر»[3].

وبمثل هذه الشعارات التي اجتاحت دول أوروبا وأميركا في القرن الثامن عشر، انطلقت الحركة النسائية في أوروبا تطالب؛ بعد أن نزلت إلي ميدان العمل وما صاحبه من تغيراتٍ، بتوفير دُورٍ للحضانة ورعاية الأطفال والحق في الأجر المتساوي وفي تشريعاتٍ تحمي النساء العاملات، وحق الملكية، الطلاق، وحق التعليم العالي وممارسة المهن الطبية وحقّ الانتخاب والترشّح.

وفي أميركا عام 1848 عقد في «سينيكا فولز» أول مؤتمرٍ للنساء أعلنت فيه النساء المشاركات

[1]- راجع: إتيان جلسون، الفلسفة المسيحية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت 2009، ص207.

[2]- جلسون، المصدر نفسه.

[3]- انظر موقع الهيئة العامة للاستعلامات المصرية .

عن رغبتهن في تنظيم جهودهن كحركةٍ مجتمعيّةٍ تسعى للإصلاح الاجتماعي.

وشكلت المطالب الاجتماعية للمرأة أهم ملامح هذه المرحلة، ومع هذا استمرت أوضاع المرأة على ما هي عليه وتعنتت الأنظمة الحكومية في الرد علي المطالب الأنثوية حتى ولو كانت عادلةً وحقّةً، حتى بدايات القرن العشرين خاصة مع الحرب العالمية الأولى التي أدت إلى زيادة حجم التواجد النسائي وبدأت كفة الحركات النسائية في الرجحان لصالحها. ومن هنا نجد أن المرأة الأوروبية أظهرت حراكًا سياسيًّا واضحًا، وكان لها وجودٌ مؤثرٌ تجلى في الحربين الكونيتين الأولى والثانية، ومارست مصداقًا واضحًا للمشاركة السياسية من خلال الضغط الشعبي لتحصيل حقوقها، وبالتالي أحدثت تغييراً في مسيرتها، وإن كان هذا التغيير سار بشكلٍ بطيءٍ إلا أنها استطاعت أن تحقق لها مكاسبَ ما كانت لتحلم بها بعد الظلم الذي مورس عليها في ظل الحكم الكنسي. ولكن أين وصلت المرأة الأوروبية بعد إعلائها شعار التحرّر ومطالبتها بحقوقها والمساواة بين الجنسين؟

الأنثوية

قبل الولوج في تعريف المصطلح ومنطلقاته الفلسفية والمادية، علينا أن نعي تمامًا أن هناك فرقًا واضحًا بين المطالبات الحثيثة في رفع الغبن الذي لحق بالمرأة العربية والمسلمة وإعطائها حقوقها الطبيعية على ضوء الفهم الأقرب للشريعة الإسلامية وبين الحركات الأنثوية (Feminism) التي ترفع شعاراتٍ مماثلةً ألا وهي التحرير والحقوق إلا أنها ترمي إلى مقاصد وتحقيق أهداف من هذه الشعارات هي غايةٌ في الخطورة في كثيرٍ من تياراتها ودعواتها، وتكمن خطورة الشعار وخطورة الحركات الأنثوية في أنها تنشط في ساحاتنا التي امتلأت غبنًا للمرأة وسلبًا لحقوقها تحت شعاراتٍ دينيةٍ والدين منها براءٌ. فهي تحاول أن توجه الضربة القاضية للدين الإسلامي من خلال توجيه التهم المباشرة والعميقة والأسئلة الحرجة على مسامع النساء الناشطات في الساحة العربية والإسلامية واستغلالهن ليكنّ الأدوات الفاعلة في نشر ثقافة الأنثوية وإحلالها كبديلٍ للدين والقيم والاخلاق. ويأتي الدكتور عبد الوهاب المسيري إلى مصطلح (Feminism) ليبيّن الفرق بينه وبين المصطلح القديم للحركة النسوية فيقول: «ظهر منذ عدة سنواتٍ مصطلحٌ آخر هو (Feminism) وحلّ محلّ المصطلح الأول (حركة تحرير المرأة والدفاع عن حقوقها) وكأنهما مترادفان أو كأنّ المصطلح الأخير أكثر شمولاً من المصطلح الأول، ولكننا لو دققنا النظر في المصطلح الأخير لوجدنا أنه يشير في واقع الأمر إلى مدلولين مختلفين تمام الاختلاف: (حركة تحرير المرأة) و (حركة التمركز حول الأنثى)، وهما حركتان في تصورنا مختلفتان، بل

متناقضتان، فحركة تحرير المرأة هي حركةٌ اجتماعيةٌ، بمعنى أنها تدرك المرأة باعتبارها جزءًا من المجتمع، ومن ثَمَّ تحاول أن تدافع عن حقوقها داخل المجتمع، وهي واحدةٌ من حركات التحرّر القديمة التي تدور في إطارٍ إنسانيٍّ يؤمن بفكرة مركزية الإنسان في الكون، ولفكرة الإنسانية المشتركة التي تشمل كلّ الأجناس والألوان وتشمل الرجال والنساء، وبفكرة الإنسان الاجتماعي الذي يستمد إنسانيته من انتمائه الحضاري والاجتماعي. والإنسان من منظور حركة تحرير المرأة كيانٌ حضاريٌّ مستقلٌّ عن عالم الطبيعة/ المادة لا يمكنه أن يوجد إلا داخل المجتمع، ولذا لا يمكن تسويته بالظواهر الطبيعية/المادية، ومن ثَمّ تحاول هذه الحركة أن تدافع عن حقوق المرأة داخل حدود المجتمع وخارج الأطر البرجوازية الصراعية الطبيعية/ المادية الداروينية التي ترى المجتمع باعتباره ذراتٍ متصارعةً. والمرأة من ثم، في تصور هذه الحركة، كائنٌ اجتماعيٌّ يضطلع بوظيفةٍ اجتماعيةٍ ودورٍ اجتماعيٍّ، ولذا فهي حركةٌ تهدف إلى تحقيق قدر من العدالة الحقيقية داخلَ المجتمع (لا تحقيق مساواةٍ مستحيلةٍ خارجه) بحيث تنال المرأة ما يطمح إليه أيّ إنسانٍ (رجلاً كان أم امرأة) من تحقيق لذاته إلى الحصول على مكافأةٍ عادلةٍ (ماديةٍ أو معنويةٍ) لما يقدم من عملٍ... لذا تأخذ حركة تحرير المرأة بكثير من المفاهيم الإنسانية المستقرة الخاصة بأدوار المرأة في المجتمع، وأهمها، بطبيعة الحال، دورها كأمٍّ. وعلى الرغم من أنّ هذه الحركة علمانية ـفي رأيناـ في رؤيتها، تستند إلى فكرة العقد الاجتماعي والإنسان الطبيعي والإنسان الاقتصادي إلا أنّ مثلها الأعلى يحوي داخله أبعادًا إنسانيّةً واجتماعيّةً لعلّها بقايا رؤى المجتمع التقليدي الديني الغربي، ومع تصاعد معدلات العلمنة، بدأت هذه البقايا في التبخر، وتراجع البعد الاجتماعي، وتم إدراك الأنثى خارج أيّ إطارٍ اجتماعيٍّ، كأنها كائنٌ قائمٌ بذاته، وظهرت نظرياتٌ تتحدث عن ذكورة وأنوثة اللغة، والفهم الأنثوي للتاريخ، والجانب الذكوري أو الأنثوي في رؤية الإنسان للإله، أي إنّنا هنا لسنا أمام قضية حقوق المرأة الاجتماعية والاقتصادية أو حتى الثقافية، وإنما أمام رؤيةٍ معرفيةٍ متكاملةٍ، نابعةٍ من الإيمان بأن الأنثى كيانٌ منفصلٌ عن الذكر، متمركزةٌ حول ذاتها، بل وفي حالة صراعٍ كونيٍّ تاريخيٍّ معه، الأمر الذي أدى إلى تزايد هيمنة القيم البرانية المادية مثل الكفاءة في العمل في الحياة العامة مع إهمال الحياة الخاصة ـ الاهتمام بدور العاملة (البرانية) مع إهمال دور المرأة الأم (الجوانية) ـ الاهتمام بالإنتاجية على حساب القيم الأخلاقية والاجتماعية الأساسية (مثل تماسك الأسرة وضرورة توفير الطمأنينة للأطفال) -اقتحام الدولة ووسائل الإعلام وقطع اللذة لمجال الحياة الخاصةـ إسقاط أهمية الإحساس

بالأمن النفسي الداخلي ـ إسقاط أهمية فكرة المعنى باعتبارها فكرةً ليست كميةً أو ماديةً.. إلخ.[1] ومن هنا فإنّ ما تطرحه لا يهدف إلى تغيير القوانين، أو السياق الاجتماعي للحفاظ على إنسانية المرأة باعتبارها أمًّا وزوجةً وابنةً وعضوًا في المجتمع، وإنما تهدف إلى تغيير اللغة الإنسانية، ومسار التاريخ والطبيعة البشرية ذاتها حتى يتم اختلاط الأدوار تمامًا وحتى يتحسن أداء المرأة في إدارة الصراع مع الرجل، وقد نتفق أو نختلف في هذا الوصف للحركتين، ولكن المهم أنهما حركتان مختلفتان، تُستخدم كلمةٌ واحدةٌ للإشارة لهما في اللغات الأوربية، وقد بدأنا نحن أيضًا في اتباع هذا الأسلوب، ونشير إلى كل من حركات تحرير المرأة والتمركز حول الأنثى بأنها حركاتُ تحرير المرأة، وفي هذا خللٌ أيما خللٍ، وهو تغييبٌ لمجموعةٍ من الفروق الجوهرية بين الحركتين»[2].

تعريف الأنثوية

هي «حركةٌ فكريّةٌ سياسيّةٌ اجتماعيّةٌ متعدِّدةُ الأفكار والتيارات، ظهرت في أواخر الستينات، تسعى للتغيير الاجتماعي والثقافي وتغيير بُنى العلاقات بين الجنسين، وصولاً إلى المساواة المطلقة كهدفٍ استراتيجيٍّ، وتختلف نظرياتها وأهدافها وتحليلاتها تبعًا للمنطلقات المعرفية التى تتبناها، وتتسم أفكارها بالتطرف والشذوذ، وتتبنى صراع الجنسين وعداءهما، وتهدف إلى تقديم قراءاتٍ جديدةٍ عن الدين واللغة والتاريخ والثقافة وعلاقات الجنسين».[3]

وقد مال الأستاذ مثنى إلى جعل الحركة النسوية الراديكالية المقياس في التعريف للأنثوية.

ومصطلح الأنثوية أو «الفيمينيسم» هو مصطلحٌ فرنسيٌّ، يعني الدفاع عن حقوق المرأة عن طريق تحقيق المساواة المطلقة، وإزالة كلّ أنواع التمييز بين المرأة والرجل دون النظر إلى الفروقات الطبيعية، بل إعطاء الحق المطلق للإنسان لتحديد جنسه، بعنوان حق الاختيار الحر.

ويقسِّم المفكِّر مثنى أمين هذا التعريف إلى عدة مفاهيمَ فكريّةٍ وسياسيّةٍ واجتماعيّةٍ يشرح من خلالها أهداف ومنطلقات هذه الحركة فيقول:

يمكن شرح مفردات هذا التعريف التقريبي على النحو التالي:

---

[1]- قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، د.عبد الوهاب المسيري، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، اغسطس 2010ـ ص 166.

[2]- المصدر نفسه: ص171.

[3]- مثنى أمين، بحث حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر ـ الهيئة المصرية للكتاب ـ القاهرة ـ ص81.

حركةٌ فكريةٌ: بمعنى أنها تمتلك أفكارًا وثقافةً خاصّةً وعندها نظرياتٌ لتفسير القضايا ذات الصلة بميدانها.

حركةٌ سياسيةٌ: بمعنى أنها تلتمس لتحقيق أهدافها نوعًا من ممارسة العمل السياسي عبر المنظمات الجماهيرية وجماعات الضغط ومؤسسات المجتمع المدني، والتي هي قناةٌ من قنوات ممارسة العمل السياسي، سواءً أكانت هذه المنظمات تابعةً للأحزاب التي تكون موجودةً أم تكون مستقلةً، بل إنها الآن تمارس العمل السياسي على مستوى العالم عبر الضغط على مؤسسات الأمم المتحدة، وبالذات عبر المجلس الاقتصادي والاجتماعي وصناديق السكان والطفل، ولجنة المرأة ومؤتمراتها المختلفة، واتفاقياتها المتعددة، وسوف نتطرق لهذا في مجالٍ خاصٍّ من هذا البحث.

حركةٌ اجتماعيةٌ: لأنها تمسّ الأسرة وبنى العلاقات فيها ودور المرأة في المجتمع. وهي متعددة الأفكار والتيارات، وهذه إشارةٌ إلى تعدّد الخلفيات الفكرية والإيديولوجية التي تستند إليها هذه الحركة. وفي قولنا: «تسعى للتغيير الاجتماعي والثقافي» إشارة إلى أن هذه الحركة لا تتبنى إصدار بعض القوانين الشكلية لتحسين أوضاع المرأة، وإنما تريد تغيير الثقافة والنظرة والعلاقات وصناعة أعرافٍ وقيمٍ جديدةٍ... إلخ، فوضع المرأة القانوني لا يتحسن إلا بوجود إرادةٍ سياسيةٍ، وهي لا تتوفر إلا بتوفر وعيٍ ثقافيٍّ جديدٍ، وهذا لا يمكن إلا بتغييرات لا بدّ من حصولها في نظرة الناس وكيفية تناولهم للأمور وهلم جرًّا»[1].

فكانت الحراكات النسوية في أغلبها تتولد ضمن سياق فعلٍ اجتماعيٍّ دينيٍّ، أوقع ظلمًا كبيراً على المرأة، وجاءت هذه الحراكات كردود فعلٍ عكسيّةٍ ومتطرفةٍ في أغلبها، وتحاول أن تدفع في مسارات حقوق المرأة إلى أقصى اتجاهٍ، لدرجة أنها أخرجت نفسها من الاستبداد إلى الاستلاب، فالأول سلبها جلّ حقوقها بما فيها الطبيعية، والثاني سلبها وجودها وكينونتها وهويتها حتى الطبيعية منها. على الرغم من أن تمايزاً واضحاً بين حركات تحرير المرأة التي انطلقت لإنصاف المرأة ضمن إطارها الإنساني، إلا أن توغل الغرب في التنميط المادي للمجتمع، وتطوير النزعة الاستهلاكية المادية على حساب النزعة الإنسانية القيمية، وتحويل الشأن الحقوقي من شأنٍ قيميٍّ إنسانيٍّ إلى مادةٍ تخاصميةٍ صراعيةٍ يغيب فيها البعد الأخلاقي لحساب البعد المادي الفرداني الذي يخرج المرأة من شخصيتها وكينونتها ضمن المنظومة الإنسانية ككلٍّ، إلى شخصيّةٍ تتمحور حول ذاتها في بعدها الجسدي المادي لا بعدها الإنساني الذي يحقق كينونتها ضمن شخصيتها الحقيقية والحقوقية المرتبطة بذاتها

[1]- مثنى أمين، بحث حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر ـ الهيئة المصرية للكتاب ـ القاهرة ـ ص81.

من جهةٍ كإنسانةٍ، وبمحيطها الذي يشكل بعدها الاجتماعي كأمٍّ وزوجةٍ وابنةٍ.

وتقول الكاتبة مروة أحمد إبراهيم عن وضع المرأة في الغرب الحديث: «ويكفي أن نشير إلى أن إحدى السيدات الأميركيات في 1986 م قد ألّفت كتابًا أسمته (حياةُ مهانة: أسطورة تحرير المرأة) واعتمدت في كتابها على إحصائياتٍ دقيقة، حيث أكدت أن الأجر (الراتب الشهري) للمرأة في أميركا لا يزيد على نسبة 64% من أجر الرجل عن العمل المؤدّى نفسه، وفي السويد لا تبلغ النسبة إلا 81% فقط، أما عن حوادث الاغتصاب التي نتجت عن حرية المرأة المزعومة، فقد سجلت التقارير أن نسبة إمكان اغتصاب الأنثى في أميركا 1من 5، والتقديرات المحافظة 1من 7، أي أنه على أفضل تقديرٍ فإن واحدةً من كلّ سبع نساءٍ يتعرضن للاغتصاب في أميركا.

وفي إحصائياتٍ أخرى كان عدد المغتصبات اللاتي سجلن حوادث اغتصاب في الشرطة في عام 1996 م هو 90430 حالة، أما اللاتي لم يسجلن فيقدرن بحوالي 310000 حالةٍ، وسبب عدم الشكوى هو اليأس من إمكان الشرطة أن تساعد أو تعرف، وعدم جدوى التقرير. وفي كندا سُجِّلت 20530 حالةَ اغتصابٍ، وليس هناك إحصاءٌ لغير المسجلين، ويوجد في كندا 150 مركزاً لمساعدة المغتصبات، وفي أستراليا 75 مركزًا، وفي نيوزلندا 66 مركزًا، وفي إسرائيل سبعة مراكز.

أما عن قتل النساء في الولايات المتحدة، فإنه يُقتل كلّ يوم عشر نساء من قبل الزوج أو الصديق، من هذه الحالات 75% يتم القتل بعد أن تترك المرأة صديقها، فينتقم منها بالقتل، أو تطلب الطلاق من زوجها أو تعصيه، وفي روسيا عام 1995 م كانت نصف حالات القتل ضدّ النساء من قبل أزواجهن أو أصدقائهن، وفي 1993م كان عدد القتلى (14000)، وجرح (54000) جراحاتٍ شديدةً.

أما عن الملاجئ التي خصصت للنساء المضروبات أو الهاربات من أزواجهن، وهن اللاتي لا يجدن ملجأً عند أهلٍ أو أقاربَ؛ فيوجد في الولايات المتحدة (1400) ملجأ، وفي كندا (400)، وفي ألمانيا (325)، وفي بريطانيا (300)، وفي أستراليا (270)، وفي نيوزيلندا (53)، وفي هولندا (40)، وفي أيرلندا (10)، وفي اليابان (5). كما أن دعارة النساء تمثل جانبًا كبيرَ الأهمية في اقتصاد بعض الدول ودخلها القومي مثل روسيا، وكوبا... وغيرهما.

وسيلة للضغط السياسي:

وقد كان للحديث عن حقوق المرأة أبعاداً في غاية الخطورة، حيث جرى التعامل مع هذه الحقوق على أنها مادةٌ خام يمكن تصنيعها وتحويلها إلى أدواتٍ تتجاوز وظيفتها التقليدية (الدفاع

عن المرأة وحريتها) إلى أدوات شديدة الفاعلية في ممارسة الدول الكبرى للإكراه السياسي والاقتصادي على الدول الأخرى، وذلك لحمل هذه الدول على قبول شروطها في إدارة سياساتها الخارجية والداخلية، أو في الدعاية الرخيصة ضد ثقافة المجتمعات التي لا تروق للدول أو المنظمات والأحزاب المحتضنة لثقافاتٍ مغايرةٍ، ومن تحول جسد المرأة من الاستثمار الاقتصادي إلى الاستثمار السياسي».

وحول تجاوز المهام المركزية للمرأة، ودورها الحقيقي في البناء الحضاري السليم، وما وقعت فيه أوروبا الحديثة من أخطاء بسبب مبالغتها في تجاوز وظيفة المرأة في الحياة الإنسانية يقول غورباتشوف في البيريسترويكا ما يلي: «لقد قضت الدولة السوفييتية بحزم وبلا هوادة على كلّ تمييز بحق المرأة ما كان يميز روسيا القيصرية. وهي قد ساوت بينها وبين الرجل من الناحية الاجتماعية وضمنت هذه المساواة بالقانون. نحن نعتز بما قدمته السلطة السوفييتية للنساء: الحق المتساوي مع الرجل في العمل ولا وجود لأي فوارق في الأجور والحماية الاجتماعية. وحصلت المرأة على كل الإمكانيات للحصول على التعليم والترقية والمشاركة في النشاط الاجتماعي والسياسي. ولولا المساهمة النشيطة للمرأة وتفانيها ما كان بإمكانها بناء المجتمع الجديد ولا الصمود في الحرب ضد الفاشية. وببساطةٍ لم يعد للمرأة العاملة في البناء والإنتاج ومجال الخدمات وفي العلوم ولدى تلك الغارقة في العملِ الإبداعي، الوقت الكافي للشؤون الأكثر حيويةً وهي شؤون الأسرة، وتبين أن مصائبَ كثيرةً، سواءً في مجال تصرف الأطفال والشبيبة أو في مسائل الأخلاق الاجتماعية والتهذيب حتى في الإنتاج مرتبطةٌ بضعف الأواصر العائلية وهبوط مستوى الواجب الأسري. هذه هي المفارقة التي حدثت على الرغم من أنه كان لدينا طموحٌ مخلصٌ تم التأكيد على صحته سياسيًّا بتساوي المرأة مع الرجل في كلِّ شيءٍ. ولكن بدأنا تصحيح هذا التقصير الذي كما لو كان قد أصبح من أفضليات المجتمع، في مسار البيريسترويكا. ولذا تناقش عندنا الآن بحدةٍ ونشاطٍ في الصحافة والمنظمات الاجتماعية بل حتى في كلِّ مكانٍ، في العمل والمنزل، مسألةً كيفيةً استعادة المرأة لوضعها الحقيقي كامرأة».

وهنا يتضح لنا أن التقدم الذي أنجزته المرأة الغربية في أوروبا الحديثة هو تقدمٌ موهومٌ في كثير من نواحيه خاصة الإنسانية منها والتي أبعدت المرأة عن دورها الحقيقي وأدخلتها في عالم المساواة مع الرجل والذي تختلف عنه في تركيبتها السيكولوجية والبيولوجية كما أثبتت الدراسات الحديثة، حيث إنّ الأساس في العلاقة بين الرجل والمرأة هو العدالة. ولكن لِمَ أخفقت المرأة الغربية على الرغم من أنها تحررت من الحكم الأبوي والتسلطي وأصبحت شريكةً حقيقيةً

في الدخل القومي الذي يؤثر بشكلٍ إيجابيٍّ وكبيرٍ على السياسة العامة للدولة.

وهذه إطلالةٌ على الإيديولوجيا الغربية والرؤية الكونية التي تعتمدها في نظرية المعرفة والتي هي الأساس في الفروقات والجدل الفكري العام في العالم ككل.

إن نظرية المعرفة التي تعبر عن منظومة الفكر الغربي تعتمد على النظرية الحسية والتجربة والتي تعتبر فيها الحس هو المصدر الرئيسي للمعرفة الإنسانية على مستوى التصور والتجربة على مستوى التصديق، وانطلقت نحو رسم مشروعها الفكري والسياسي ورؤيتها الكونية لتنتهي إلى إيديولوجيا اعتمدتها في منظومتها السياسية ضمن ثالوت (الديمقراطية-الليبرالية-الرأسمالية) مثل الأول نظام الحكم والثاني اعتمد الفرد كأساس للمجتمع أي آمن بأصالة الفرد والثالث النظام الاقتصادي. ولعلّ ما حرك المجتمع الإنساني نحو التفكير في وضع نظامٍ معرفيٍّ ينطلق منه ليحدّد إيديولوجياه في هذه الحياة المترامية الأطراف هو السؤال الذي يطرح نفسه: ما هو النظام الذي يصلح للإنسانية وتسعد به في حياتها الاجتماعية؟

وتصدى الغرب للإجابة عن هذا السؤال بعد مروره في تجربة الحكم الكنسي الذي حكم باسم الدين فقمع الحريات وأنشأ محاكم التفتيش التي تعتبر وصمة عارٍ في جبين العصور الوسطى، لذلك كانت هناك ثورةٌ غربيةٌ على كلّ ما هو دينيٌّ وكانت الثورة نتاج ردة فعلٍ لما مارسته الكنيسة على المجتمع الغربي فانطلقت الثورة وتبنت إيديولوجيا أطاحت بلونٍ من الظلم في الحياة الاقتصادية وبالحكم الديكتاتوري في الحياة السياسية وبجمود الكنيسة وما إليها في الحياة الفكرية وهيأ مقاليد الحكم والنفوذ لفئةٍ حاكمةٍ جديدةٍ حلت محل السابقين وقامت بدورهم الاجتماعي نفسه في أسلوبٍ جديدٍ.

وكان النظام الجديد هو النظام الديمقراطي الرأسمالي والذي قام على الإيمان بالفرد إيمانًا لا حدّ له، وبأن مصالحه الخاصة بنفسها تكفل -بصورةٍ طبيعيةٍ- مصلحة المجتمع في مختلف الميادين.. وأن فكرة الدولة إنما تستهدف حماية الأفراد ومصالحهم الخاصة، فلا يجوز لها أن تتعدى حدود هذا الهدف في نشاطها ومجالات عملها، إلا أن الواقع هو التخلص من تغول الكنيسة والانتقال إلى تغول الدولة الحديثة، وكأنها سلطةٌ انتقلت من جهةٍ إلى جهةٍ، مع اختلاف الشعارات وتشابه الممارسات وإن بشكلٍ غيرِ مباشرٍ.

ويتلخّص النظام الديمقراطي الرأسمالي: في إعلان الحريات الأربع: السياسية والاقتصادية، والفكرية والشخصية.

ومن وجهة نظري أرى أن العالم اتجه نحو الرأسمالية الاقتصادية والتي نعتبرها البوابة التي من خلالها سيطرت القوى الكبرى على العالم وأصبحت الحريات الأخرى فروعًا لا أصالةَ لها في المنظومة الغربية الجديدة. لذلك قامت هذه القوى بتسخير كلّ الطاقات البشرية من الرجال والنساء في عملية الإنتاج.

ولعلّ الاطلاع على ما يحدث حاليًّا في الغرب من حراكٍ سياسيٍّ ـ حقوقيٍّ ـ اجتماعيٍّ نسائيٍّ يُدلل على مدى معاناة المرأة الغربية وعدم وصولها إلى الكمال الذي حلمت به بعد الثورة الغربية على الكنيسة وبعد عزل كل ما هو دينيٌّ عن الحياة العامة للإنسان الغربي، «فالروائية الإنجليزية فرجينيا وولف (1941) والأديبة الفرنسية سيمون دي بوفوار (1986) ـ وكانت الأخيرة من أهم وأشهر فلاسفة النسوية على الإطلاق ـ عالجتا قضايا المرأة وهمومها، وعاشتا مع آلامها وتطلعاتها، وتحدثتا عن إيجاد الطرق الكفيلة بمعالجة الضمير الإنساني ومشكلات الزواج، والسعي نحو الحط من الآخر، والدعوة بشكل صريح إلى المساواة بين المرأة والرجل، فضلا عن إتاحة الخيارات المناسبة والرئيسة للمرأة والتي يجب أن تتصف ـ حسب دعوتهما ـ بالخيارات نفسها المتاحة للرجل، وبشكل مستقل عن التحيز الجنسي أو العرقي، وقد أكدت دي بوفوار ـ في إطار دعوتها إلى تحرير المرأة ومساواتها بالرجل ـ على إلغاء الدعوة إلى الأنوثة الخالد (L`Eternel Feminin) التي تشير إلى المعنى المتوارث عن المرأة[1].

والحقيقة العلمية تؤكد على موضوعية أطروحات وولف ودي بوفوار القاضية بمنح الفرصة للمرأة كي تثبت وجودها وإتاحة المجال لبناء الحضارة بوساطة المشاركة الفاعلة بين الرجل والمرأة، من دون الجنوح إلى فنتازيا تقر بوجود مجتمعٍ رجوليٍّ بلا أنثى، أو وجود مجتمعٍ أنثويٍّ بلا رجل، لذلك فالعلاقة الضرورية الواجب توفرها هي علاقةٌ تفاعليةٌ تكامليةٌ لا علاقةُ هيمنةٍ أو اتحادٌ مفتعلٌ»[2].

«ونشرت دي بوفوار عام 1949م كتاب «الجنس الثاني»، وحلّلت فيه العلاقة بين المرأة والرجل على أسسٍ وجوديّةٍ ـ ماركسيةٍ. وبما أن الوجودية تؤكد على قضية حرية الإنسان لماهيته، تدعي دوبوفوار أن الإنسان يختار جنسه بإرادته أيضًا، وتؤمن أن علم الحياة يستخف بنا معشر البشر، حيث إنّه حرر الإنسان الذكر من قيود توليد المثل بينما لم يعط هذه الحرية

[1]- (الموسوعة البريطانية).
[2]- د.محمد سالم سعد الله/ الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية.

للمرأة، ولذلك فإنها تعتقد بأن الأنوثة تمثل سدًّا في وجه التحول إلى إنسان حقيقي[1].

ومن ضمن النقود التي وُجّهت لدي بفوار من قبل النسويين المتأخِّرين كانت أنّها تُحقّرُ جسد المرأة، بل رأوا أنها تريد ترجيلها، ومع ذلك اعترفوا أنها طرحت أفكاراً كان لها أثرٌ بالغُ الأهمية على الكتابات النسوية اللاحقة وأهمها تمييزها بين الجنس والجنوسة (sex / gender).

هذا وقد أشار برناردشو إلى أن وطأة النظام الرأسمالي كانت أشد وأقسى على المرأة منها على الرجل في بعض النواحي، لا سيما الاجتماعية والسياسية[2].

وعلى الرغم من قيام ثورة المثقف الغربي وما ادعاه الرجل المثقف الغربي عن إيمانه بضرورة تحرير المرأة الغربية من استبداد الكنيسة وإعطائها حقوقها ومساواتها بالرجل، إلا أن كلمات بعض المفكرين الغربيين بعد الثورة لا تدل أبدًا على حقيقة هذا الإيمان أو حتى العمل بهذا الشعار، وأن تحرير المرأة ظلّ شعارًا ومازال شعارًا لم ينزل إلى الآن إلى مستوى التطبيق الفعلي والعملي.

فعلى سبيل المثال لا الحصر يعتبر«رامان سلدن» أن الرجل هو الأحق في تمثيل الإنسان لا المرأة، وحدّد خمسة بؤر للاختلاف الجنسي: (علم الحياة، البيولوجي، الخبرة، الخطاب اللاوعي، الظروف الاجتماعية والاقتصادية) وقد حققت الرجولة هيمنةً كاملةً على خط سير هذه البؤر على حد قول سلدن.»[3].

لذلك نجد أن الحضارة الغربية على الرغم من تقدمها المادي إلا أنها لم تقدم شيئًا جديدًا للمرأة على المستوى الإنساني، بل بالعكس فالممارسات التعسفية الناتجة عن التمييز الجنسي وعدم الأخذ بمقياس الكفاءة والإبداع كمعايير أولية للتعامل مع الإنسان لا لكونه ذكرًا أو أنثى، بل لكونه إنسانًا يتميز بإبداعاتٍ وكفاءة عاليةٍ أهّلته للتميز، فإنّ ذلك أدى إلى ظهور حركاتٍ نسائية ذات فاعليةٍ كبيرةٍ تحت عنوانٍ النقد النسويّ (Feminist Criticism). وهو من وجهة نظري ردّ فعلٍ معاكسٍ للممارسات العنصرية ضد المرأة في المجتمع الغربي، وكان الإفراط سمةً واضحةً في هذا الحراك والذي أدى أيضًا إلى ترسيخ فكرة النظر إلى المرأة كجسدٍ وإعطاء هذا الجسد كل الصلاحيات في الممارسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها، وبالتالي سقوط المرأة الغربية من جديدٍ في فخٍّ أغرقت فيه نفسها ولم تستطع إيجاد الحل المناسب لتخرج بذاتها الإنسانية وترتقي بها كإنسانةٍ لا كوجودٍ جسديٍّ.

[1]- المرأة وقضاياها ـ دراسة مقارنة بين النزعة النسوية والرؤية الإسلامية ـ الإسلام في مواجهة النسوية تقابل في الرؤية والأهداف ـ محمد لغنهاوزن ـ مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ـ ص 70 .

[2]- دليل المرأة الذكية إلى الاشتراكية والرأسمالية والسوفييتية والفاشية, ت: عمر مكاري ص 16,352.

[3]- النظرية الأدبية المعاصرة ص (189 - 190 - 191).

وبدأت في الآونة الأخيرة تتصاعد الحركة النسوية «الأنثوية في الغرب وبعد العولمة باتت الفكرة أكثر انتشارًا، خاصةً في العالم العربي والإسلامي، الذي لا نستطيع أن ننكر فيه التمييز الواقع بحق المرأة، وما تعانيه النساء من تضييق باسم الدين أو لتحكم العادات والتقاليد في المجتمعات، فأصبحن أرضيةً خصبةً لأيّ بذرٍ يرفع شعار حقوقهن وتحريرهن من القيود كافةً بما فيها الضوابط الصحيحة. إلا أن مراجعة التجربة النسوية الغربية مراجعةً فاحصةً دقيقةً ستكون كفيلةً في دفع الناشطات للتأني قبل قبول هذه الحركات بكلها كما هي، والعودة لفهم جذور هذا الحراك ومآلاته، والفروق الجوهرية بين حال المرأة الغربية والانتقالات القاعدية التي تعرض لها الغرب، وحال المرأة العربية والمسلمة وكيفية الانتقال الآمن الذي يضمن لها حقوقها من جهةٍ، ويحفظ لها كينونتها الإنسانية والطبيعية، فلا رضوخ للظلم، ولا استسلام لظلمٍ من نوعٍ آخرَ يتم فيه استلاب المرأة في هويتها ووجودها الإنساني، ويهدم فيه نواة المجتمع وهي الأسرة، ويشوه العلاقات الطبيعية بين المرأة والرجل. ويكون مبدأ الانطلاق في الدفاع عن الحقوق المستلبة هو مبدأ التكافؤ لا التماثل، فالأول يشحذ طاقات الجنسين من دون مبالغةٍ أو غلوٍّ، ويتمم قاعدة التكامل في الأدوار والطاقات، بينما الثاني يدخلنا في صراعٍ تنافسيٍّ سلبيٍّ تنافريٍّ، يستنزف الطاقات في صراعاتٍ غير تقدميةٍ ولا تحقق أيَّ إنجازٍ يذكر.

الاختزالية النسويّة

صورة المرأة ـ الجسد في السينما العربيّة (تونس نموذجاً)

ثريا بن مسمية[*]

يتّصل هذا البحث في ما يمكن تسميته مجازاً بـ «الجندريّة العربيّة» التي وَفَدت إلينا بالأصل مع الموجات الثقافية الاستعماريّة، ولا سيما منها الأكاديميّة والفنيّة. ومن الطبيعي والحال هذه أن تنعكس مؤثراتها على مجمل نواحي الحياة في المجتمعات العربيّة ومنها على الأخصّ مجتمعات المغرب العربي التي نالت نصيباً وافراً من الهيمنة الثقافية الفرنسية ولمّا تزل.

هذا البحث يتطرّق إلى مقاربة مفهوم الجندر كما تظهر تطبيقاته في ما يُعرف بـ «الفن السابع». وقد أجرت الباحثة والأكاديميّة التونسيّة ثريا بن مسميّة تطبيقاً لهذه المقاربة على التجربة السينمائيّة التونسيّة كنموذجٍ يستظهر الصورة الاختزاليّة لواقع المرأة العربية، ويقدّمها ككائنٍ متمردٍ على القيم والتقاليد المجتمعيّة المحلية من جهةٍ، ويسعى إلى الأخذ بالنمط الليبرالي الغربي في النظر إلى القضية النسوية من جهةٍ ثانيةٍ.

المحرّر

يتركّز بحثنا التالي على تبيين إشكاليةٍ مركبةٍ تتعلّق بالكيفيّة التي تعاملت فيها السينما العربيّة، والتونسيّة بوجه خاصّ مع الواقع النسوي. الوجه الأوّل من الإشكاليّة له صلةٌ بالصورة التي تختزل المرأة بمظهرها الفيزيائي «الجسدي»، وتوظيف هذا الاستظهار في الدعاية والإعلان وصرف الوعي العام عن فهم المكانة الحقيقيّة للمرأة في المجتمع العربي والإسلامي. أمّا الوجه الثاني من الإشكالية، فيتعلّق بالتقليد النمطي لنماذج الإنتاج الأوروبيّة والأميركيّة.

هذه الإشكاليّة المركّبة تبيّن السمة الاختزالية للجندرية العربية المعاصرة وهو ما سنأتي على بيانه

*ـ باحثةٌ في الفلسفة وأستاذةُ الفنّ الإسلامي – جامعة الزيتونة – تونس.

من خلال إيراد شواهدَ تحليليّةٍ ممّا أنتجته السينما العربيّة والتونسيّة خصوصاً خلال العقود الفارطة.

بدت الاختزالية النسويّة في الإنتاج السينمائي العربي شديدة التركيب، فمن جهة كان اختزال المرأة كإنسانٍ خاضعٍ لتطوّر رأسمال السوق، ومن جهةٍ أخرى اختزالها بوصفها أنثى، أي ككائنٍ من الدرجة الثانية بسبب طبيعتها البيولوجيّة ووضعها الاجتماعي. وإذا كانت تجربة الحداثة في أوروبا تمتلئ بشواهدَ تاريخيّةٍ دامغةٍ على هذه العملية الاختزاليّة، فالمشكلة في العالم العربي تبدو أكثر تعقيداً.

هناك في البداية أسئلةٌ تفرض نفسها بقوةٍ؛ مؤداها ما يلي: كيف تعاملت السينما العربية مع المرأة؟ وكيف قدّمتها للمشاهد العربي؟ وهل استطاعت أن تعكس حقيقة واقع المرأة العربية؟

من خلال معاينةٍ عامةٍ للأفلام المنتجة، هنالك صورتان مختلفتان عن المرأة:

- **الأولى**: تُقدّم المرأة في صورة شخصيةٍ ضعيفةٍ، خدومةٍ، تعيش تحت ظلّ الرجل، بالعمل على إبراز شخصيته للظهور في الواجهة. وهذه الشخصية تتمثل إما في الأم الحنون، أو الأخت الودود أو الزوجة المطيعة والمغرمة المخلصة. وتكفي إطلالةٌ قصيرةٌ على الفيلمو-غرافيا العربيّة، منذ الأربعينات وإلى بداية التسعينات من القرن الماضي، لنعلم كيف تكرَّست مثل هذه الصورة السلبية الاختزالية للمرأة.

أما الصورة الثانية: فهي نقيضةٌ للأولى، ذلك أنها تبرز المرأة المتمرّدة المتحرّرة، التي تتحدى المجتمع وسلطة الرجل أيّاً كانت آلياتُ تشكّل هذه الصورة والنتائج الاجتماعيّة والأخلاقيّة الناجمة عنها. ما يدلّ على ذلك مجموعةٌ هائلةٌ من الإنتاجات السينمائيّة العربيّة، ولا سيّما تلك التي ظهرت في السنوات الأخيرة من القرن الماضي ومطلع القرن الحالي وتأثّرت إلى حدٍّ بعيدٍ بموجات العولمة وقيم الليبراليّة الكاسرة لكلّ المعايير القيّمة والأخلاقيّة. ولئن كانت الأعمال السينمائية، خلال هذه الفترة، قد حاولت أن تخدم قضية المرأة في المجتمع، إلا أن الصورة السلبية للمرأة كانت طاغيةً على نحوٍ بيِّن. فقد خلصت إحدى الدراسات[1] التي أُجريت على 31 شريطاً سينمائياً، أُنتجت ما بين 1990 و2000 إلى أن صورة المرأة جاءت سلبيةً ولم تنقل حقيقة الواقع. فلقد حُكمت بمعاييرَ ومتطلّباتِ السوق والتركيز على عنصر الإثارة الذي يعتمد الإغراء لجذب الجمهور. فكانت النتيجة أن المرأة قُدّمت في العمل السينمائي كتاجرةِ مخدراتٍ، أو فتاة ليلٍ، أو مدمنةٍ، أو خائنةٍ، وفي أحسن الأحوال عصبية ومعقدة. وقد أسهم ذلك كلّه في تكريس هذه الصورة النمطية، لدى الجمهور المأخوذ بثقافة الاستهلال الغرائزي.

[1]- راجع الدراسة الميدانيّة المنشورة بعنوان صورة المرأة في السينما التونسيّة - موقع مغرس - **www.maghress.com**.

واقع الحال أن المرأة نفسها أيضًا انساقت وراء الشهرة أيّاً كانت الوسائل المعتمدة، والنتائج المترتّبة على ذلك. فقد بيّنت مجموعةٌ من استطلاعات الرأي والأبحاث الميدانيّة أن السينما العربيّة لا تتطرق إلى مشاكلَ المرأة الحقيقية، أو إلى مستقبلها. وقد انعكس هذا على الإعلام، الذي حصر المرأة في الموضة والحياة الرغيدة والطبخ. وفي هذا الإطار ندرج شهادتين نسائيتين ذواتا مغزًى عميق: الأولى للممثلة والمخرجة والكاتبة المغربية بشرى إيجورك، الرافضة للأدوار الساقطة، ورأتً أن السينما العربيّة عموماً والمغربيّة خصوصاً كرّست المرأة الجسد كأداةٍ للمتعة والإغراء والتحريض، وتشير في هذا الإطار إلى غيابٍ شبه تامٍّ لأعمالٍ سينمائيةٍ تحتفي بالنساء المفكرات أو المقاومات... أما الشهادة الثانية فهي للقاصة السورية مي الرحبي، التي أوضحت أنه من خلال رصدها للأفلام التسجيلية في سوريا (400 فيلم)، وجدت نحو 35 منها يتحدث عن قضيةٍ اجتماعيةٍ، و6 أشرطة فقط تتحدث عن قضية المرأة، منها شريطان دعائيان قدما المرأة بصورةٍ ورديةٍ جداً، و4 أشرطة تحدثت عن واقع المرأة العاملة في سوريا. ما جاء في هاتين الشهادتين ينطبق كذلك على السينما المغربيّة. فالأفلام الجديدة جعلت من المرأة قضيتها المركزية، لكن من منظورٍ نمطيٍّ يرتكز على الطابوهات والكليشيهات المتجاوزة، ليس فقط لتحقيق الربح المادي، وإنما أيضًا وأساساً لزعزعة قيم المجتمع وتحطيم أواصر الأسرة، وخصوصاً العلاقة بين الرجل والمرأة وبين المرأة ومحيطها الاجتماعي. وخلاصة القول، إن تعاطي السينما العربية مع قضية المرأة ساده اتجاهان متضادان: اتجاهٌ تقليديٌّ محافظٌ أجحف في حقِّ المرأة، واتجاهٌ نقديٌّ تغييريٌّ صداميٌّ متطرفٌ زاغ بالقضية عن الطريق السوي[1].

الاختزالية للنمط الليبرالي

ما من شكٍّ في أن الحديث عن المرأة في السينما التونسيّة اليوم هو حديثٌ عن مجتمعٍ بأكمله، ويترجم لنا الواقع المغاربي بالخصوص والعربي بالعموم. إذ لا يخلو أيّ فيلمٍ من حضور المرأة سواءً أكانت ممثلةً أم مخرجةً ناقدةً أو منتقدةً. ولكن الذي يُطرح بقوّةٍ هو التالي: كيف ظهرت الصورة النسويّة في السينما التونسيّة، وما هي العوامل التاريخيّة والسياسيّة والسوسيولوجيّة التي جعلت المرأة ذات منزلةٍ اجتماعيّةٍ خاصّةٍ في تونس؟

المعروف أنّه بحكم النمط الليبرالي الذي طبع مرحلة ما بعد الاستقلال والتي تعرف بالحقبة البورقيبيّة فقد شهدت تونس تحوّلاً جذريّاً في النظر إلى المرأة. والقانون الشهير الذي صُوِّب

[1]- راجع الدراسة الميدانيّة المنشورة بعنوان صورة المرأة في السينما التونسيّة - موقع مغرس - www.maghress.com.

في 13 آب (أغسطس) 1956، شجع المرأة على دخول الحياة العامّة، ومنها إلى مجال الإبداع السينمائي[1]. فكانت حاضرةً في العمليّة الإنتاجيّة للأفلام كعنصرٍ دراميٍّ أساسيٍّ، وكانت السمة المميّزة فيه قائمةً على تقديم صورتها كعنصرٍ جماليٍّ محضٍ. فقد احتفت السينما التونسية بالجمال الأنثوي واعتبرته ثورةً في مجالها مقارنةً بالسينما المغاربية والعربية عامة. وعلى الرغم من زعم القيّمين على الإنتاج أن تقديم المرأة في وجهها الأنثوي والاهتمام بجمالها لا يهمل دورها داخل المؤسسة الاجتماعية كأمٍّ وأختٍ وزوجةٍ، إلاّ أن الواقع جاء إجمالاً على خلاف ما يشاع. فإذا كانت السينما المصريّة قد اشتغلت داخل مفردات الواقع الاجتماعي ومختلف هياكله، فقد تميّزت السينما التونسية بالتقليد الفرنسي من خلال مفرداتها الخاصّة، وغلبة الطابع السيكولوجي الفردي الذاتي، الأنانوي (SOLLIPTIQUE) في معالجة مفاهيمَ تتعلّق بالأنا الفردي، كالجسد والرغبة والجمال والأنوثة...»[2].

التقليد الغربي للمرأة-الجسد

التركيز على العنصر الاستعراضي الجمالي للمرأة من أبرز ما لجأت إليه السينما التونسيّة في سياق اندهاشها بالنمطيّة الغربيّة. فقد ترسّخت القناعة لدى السياسات الإنتاجيّة بأن تحليل أيّ واقعٍ اجتماعيٍّ أو انتقاده ينبغي أن يمرّ ضرورة بالمرأة. فلا أقدر منها على نقد وضعيّتها ولا أبلغ منها في التعبير عن مشاكلها. غير أن تقليد السينما الغربيّة جعلها تذهب بعيداً في الغلوّ، حيث انتهجت الجرأة في مواضيعها حتى وصلت إلى أخص الخصوصيّات في الحياة اليوميّة للمرأة. كان الجسد هو المحور الأساسي في مثل هذا المنهج. وذلك بذريعة أنّه يشكّل معيار «الخطاب النسوي» المطالب بالحرية الأنثوية[3]. لذلك سنرى من خلال جولةٍ بانوراميّةٍ للفيلم التونسي أن «الجسد الأنثوي» شكّل محور الهم الإخراجي والتمثيلي، وبالتالي كمادّةٍ دراميةٍ أساسيةٍ تظهر المرأة من خلاله ككائنٍ متمرّدٍ على كلّ التقاليد والقوانين والقيم. فعلى سبيل المثال يعدُّ فيلم «صمت القصور» تصويراً لقبول الأمّ وابنتها للاستغلال الجنسي. وهذا الفيلم الذي قدّم كتعبيرٍ عن ظاهرةٍ اجتماعيّةٍ في المجتمع، لا يعكس سوى حياةِ شريحةٍ صغيرةٍ جدّاً تنتمي إلى طبقةٍ ارستقراطيّةٍ

[1] - سمير الزغبي - السينما التونسيّة والفضاء العمومي - من سلسلة الفن والفضاء العمومي - مركز النشر الجامعي - تونس - 2005 - ص: 82.
[2]- سمير الزغبي - السينما التونسيّة والفضاء العمومي - المصدر نفسه.
[3]- «ce qui unifie et constitue une unité discursive de la majorité des films de femmes tunisiennes c'est l'élaboration de ce que nous pouvons considérer comme un discours féministe alimenté par une revendication de liberté féminine « Sonia Ghamkhi , les cinéma du Maghreb et leur publics , Africultures N°89 , Paris , L'harnatan 2012 p.29

تعيش خواءً داخليّا، وتظهر فيه كلّ فظاعات استغلال المرأة من حيث إن أصحاب القصر يجبرون الخادمات على معاشرتهم وخدمتهم كما يُجْبرن على الإجهاض القسري.

من هذا الوجه يظهر فيلم «صمت القصور» كنموذجٍ لعملٍ سينمائيٍّ يدافع عن المرأة المضطهدة الخادمة داخل القصور، ألا أنّه يسّوغ حريّة استخدام الجسد للدلالة على التمرّد والثورة على التقاليد. كانت الطفلة «علياء» هي النموذج لهذا التسويغ وذلك كردّة فعلٍ على ما حصل مع أمّها، حيث تهب جسدها كدليلٍ على ثوريّتها وسخطها على انحراف المجتمع الأرستقراطي. لهذا نلاحظ كيف أن الفيلم المشار إليه، وعلى الرغم من النقد الشكلي لاستغلال المرأة ظلّ حبيس لغة «الجسد» ولم يتحرر منها حتى في الجانب الثوري الذي حاولت بطلته «علياء» تقديمه.

ربمّا بسبب شيوع هذا النوع من الإنتاج الاختزالي، انبرى عددٌ من النقّاد إلى وصف السينما في تونس بسينما «الحمام» و «الجسد» و «الكبت الجنسي»، وعلّلوا ذلك الوصف بأنّه ترجمةٌ للرواسب النفسية للذاتيّة المستحكمة بالمنتج والمؤلِّف والمخرج معاً. ذلك بأنّ جلَّ الأفلام في تونس تنتمى إلى خانة «**سينما المؤلف**»، حيث نلمس فيها الذاتيّة المتطرّفة في طريقة تقديم القصص والأبطال[1]. والجدير ذكره أن هذه الرؤية يتقاسمها العديد من النقّاد وعموم التونسيين المتابعين للسينما، ما جعل البعض يفقد الأمل في جدوى الإنتاج السينمائي النسوي، لأنّ هذا الإنتاج على الجملة لا يترجم الواقع السوسيولوجي الثقافي لتونس عموماً، ولا واقع المرأة التونسية على الخصوص.

تسلّل الروح الاستشراقيّة

لم يقتصر تأثّر السينما التونسيّة بالغرب على التقليد التقني، وطريقة تقديمه للمرأة ككائنٍ جماليٍّ يخدم العمليّة الاستهلاكيّة لليبراليّة الرأسماليّة، بل إنّ المشكلة الأكثر خطورةً هي تسلّل الثقافة الاستشراقيّة إلى قلب الصناعة السينمائيّة. ومن هذا الجانب يمكن النظر إلى الاستشراق باعتباره عمليّةَ غزوٍ سينمائيٍّ متقنٍ للمزاج الشعبي في مجتمعاتنا.

وفي هذا السياق يمكن أن نسوق جملةَ ملاحظاتٍ مهمةٍ للكاتب المصري **ممدوح الشيخ**، وردت في كتابه «**الاستشراق الجنسي**»، حيث يذكر كيف أن فرنسا مثلت نموذجًا لِمَا يُطلق عليه «**التمثيل الجنسي للاستعمار**» منذ نشط مفكروها وفنانوها التشكيليون في التركيز على ما يلوح

[1]- سمير الزغبي السينما التونسية والفضاء العمومي- من سلسلة الفن والقضاء العمومي - مركز النشر الجامعي - تونس - 2005 - ص: 85.

في الخيال الأوروبي عن الشرق في القرن التاسع عشر، وتحديداً جسد المرأة الشرقيّة والعربيّة. وما يجدر ذكره أن بعض المفكّرين والرحالة في كتاباتهم عن الشرق، الذي كان مجهولاً لشعوبهم آنذاك، صوّروا المرأة الشرقية ككائنٍ «**يقدم المتعة**» والشرق على أنه «**المؤنث الأبدي**» والأدنى تحضرًا. وما من شكٍّ فإنّ من اليسيرٍ ملاحظة أنّ هذه الصورة موجودةٌ إلى الآن في جلّ أفلامنا التونسية. فكما جسّد المستشرقون الموضوعات التي كانت تشغل المخيلة الأوروبية ذات الطابع الغرائبي «**مثل قصور الأمراء وأجنحة الحريم**» لا تزال هذه الموضوعات حاضرةً في أغلب الأفلام من خلال التركيز على اهتمام النساء بأجسادهن في غرفهن الخاصة، وتصوير عُقدهن النفسيّة والاجتماعيّة. فالمرأة الشرقيّة تُصوَّر دائماً على أنّها امرأةٌ متذبذبةٌ بين الشفقة والرغبة، فهي مضطهدةٌ ومقهورةٌ أو متهتكةٌ ومستسلمةٌ لأقدارها[1].

لكن إلى أيّ مدى يمكن اعتبار السينما التونسية حاملةً لرسالة تحرير المرأة وما طبيعة هذه الرسالة؟

في الواقع يعتبر حضور المرأة مادةً دراميّةً أساسيّةً في العمل السينمائي التونسي. غير أن هذا الحضور كان حبيس رؤيا صارمة فرضها «الشريك الفرنسي» على المخرجين والمنتجين. والجدير بالذكر أن فرنسا تُعتبر من أكبر داعمي الإنتاج السينمائي في تونس. وهو الأمر الذي سيؤدي إلى إلزام الفن السابع التونسي بنمطيةٍ استتباعيّةٍ أثَّرت إلى حدٍّ بعيدٍ على إمكان قيام عملٍ سينمائيٍّ تونسيٍّ مستقلٍّ يعكس حقيقة المرأة في مجتمع له قِيَمُه وتقاليدهُ وتراثهُ الخاص.

الصورة المعهودة للمرأة في السينما التونسية ظلّت -كما سبق وأشرنا- رهينةَ أطرٍ مكانيةٍ مخصوصةٍ لكنّها في الوقت نفسه تعكس عقدة تفوّق الآخر. لذا جرى التركيز على صورة المرأةٍ/ الجسد، في حين جرى التغافل عن المرأة المثقفة التي تحافظ على خصوصيّاتها وهويّتها الحضاريّة. من هذا الوجه يصحّ ما ذهب إليه كثيرون من النقّاد عندما نعتوا السينما التونسية بـ «سينما الجسد»، التي تحتفل دوماً في كلّ مشهدٍ من مشاهدها بتعبيرية الجسد وبكلِّ ما هو ديونيزوسي. بل هي في الحقيقة تُحيي -كما يقول عددٌ من النقّاد- ولا سيّما في الحقب الأخيرة، فلسفة نيتشه العدميّة، وأدب محمود المسعدي الليبرالي، لجهة النظر إلى المرأة كجسدٍ محضٍ[2].

القيّمون على الفن السابع التونسي يدافعون مع الأسف عن هذا النوع من الإنتاج السينمائي،

[1] - انظر: ثريا بن مسمية –المشهد التونسي في السينما التونسيّة- واقع إشكاليّات. محاضرة ألقيت في الحلقة الدراسيّة حول السينما التي نظمتها الجامعة متعددة الاختصاصات – جنوب المغرب- 15/ 5/ 2019.

[2]- السينما والفضاء العمومي، د.سمير الزغبي، مرجع سبق ذكره، ص: 83

ويحتّجون بذلك بطريقةٍ ذرائعيّةٍ، فيعتبرونه محاولةً لفضح الواقع الاستبدادي، وسعيًا إلى إخراج المرأة من ظلم المجتمع والمطالبة بحقوقها. لكن في الواقع سنلاحظ أن ما حدث هو العكس، فقد أعطت هذه الأفلام تصنيفاً سلبياً للسينما التونسية وللوسط الثقافي لينطبق عليها صراحة صفة سينما الجنس والإثارة والابتذال.

في هذا الإطار تقول الممثلة جميلة الشيحي أن الصورة المقدمة للمرأة لا علاقة لها بالواقع الحقيقي للمجتمع التونسي. فهي إمّا صورةٌ موغلةٌ في الإباحية أو الانحطاط الأخلاقي أو التأزم والمأساوية أو الخيالية أو أنّها غارقةٌ في الرومنسية والمثالية والرواية المتخيّلة. تضيف: إن بعض الأعمال السينمائيّة-النسويّة إن لم نقل جلّها، لم تطرح المسألة التي تعكس حقيقة المرأة التونسية المثقفة والمسؤولة أو تلك المتحدية للصعوبات والمسكونة بالطموحات والإنجاز والتغيير، وكأن بعض المخرجين يسعون لإرضاء النظرة الغربية للمرأة في بلادنا[1]. ثمّ إن عدداً من العاملين البارزين في الفن السابع التونسي يذهبون إلى القول بأن الغرب يرغب في مشاهدة الصورة الفلكلورية التقليدية للمرأة التونسية ونقيضتها الإباحيّة في آن. وهذه كلّها صورٌ موغلةٌ في السلبية، ومتعاليةٌ على واقع المرأة، بل وتحجب عنها ملكة العقل والقدرة على التفكير والفعل[2].

لقد راهن السينمائي التونسي على المرأة كجسدٍ لبلوغ نجاح أفلامه، وستر هذا الرهان بدافع الانتقاد الاجتماعي والفكري لوضعية المرأة. أمّا النتيجة فكانت سينما تجارية ذات طابعٍ ذاتيٍّ أنانيٍّ لشخصية المخرج، ويفتقد بالتالي إلى دراسةٍ موضوعيةٍ لواقع المرأة التونسيّة. ولعلّ هذا الأمر يرجع كذلك إلى أن أكثر مخرجي السينما التونسية ومنهم مخرجات رائدات كـ «مفيدة التلاتلي» و «سلمى بكار» هن من خريجات المدرسة السينمائية الفرنسية والبلجيكية. حيث نقلوا مناهج وتجربة هذين البلدين الأوروبيين وأسقطوها إسقاطاً على المرأة العربية من دون وعيٍ منهن باختلاف الوعي الاجتماعي والثقافي للثقافتين كليهما[3].

أما لجهة البعد التجاري والإيغال في الذاتيّة، فهي مع الأسف سمةٌ أساسيّةٌ في السينما التونسيّة والسينما العربية عامة. فقد حملت نشأة السينما في بلادنا حريةً مفتوحةً غير معهودةٍ من قبل، وبسببها يمكن أن تتحول هذه الحريّة المفتوحة إلى أداةٍ تُستخدم لأغراضٍ ربحية، فتتخلى بذلك عن الاعتبارات الإنسانيّة والمعايير الأخلاقيّة. ولقد بدا بوضوحٍ أنّه حين تنخرط السينما في المشروع العولمي وتصبح أداةً للإشهار وبثّ روح الاستهلاك ودمجٍ المجتمع داخل عقلانيةٍ أداتيةٍ، فإنّها

[1]- من حوار مع الممثلة التونسيّة جميلة الشيحي أجرته معه الصحافيّة نزيهة الغضباني - راجع - جريدة الصباح- 13-01-2015

[2]- المصدر نفسه.

[3]- جميلة الشيحي – المصدر نفسه.

تتحول بذلك إلى أداةٍ للتأثير وآليةٍ للاستلاب والاغتراب. وإذا ما رجعنا إلى أهم الأفلام الرائدة في السينما التونسيّة التي تهتم بقضايا المرأة نجدها دائماً تقاضي الرجل وتجرِّمه. وهذا يتجلّى مثلاً في فيلم «الخشخاش» الذي تظهر بطلته ضحية الحرمان الجنسي، ما جعلها تدمن نبتة «الخشخاش» لعجزها عن البوح بسرّ زوجها الذي مضى بعيداً في الانحراف السلوكي وتركها تعاني الكآبة والوحدة. وعليه تقوم المخرجة بتبرير ردّة فعل الزوجة في الانحراف المعاكس، ثمّ تقدّم هذه القضيّة كمشكلة أساسيّةٍ للمرأة في تونس، في حين أن الموضوع الذي يعالجه الفيلم يُعتبر حالةً اجتماعيّةً استثنائيةً، لا من القضايا الجوهرية في الحياة اليومية للمرأة في المجتمع التونسي. بل رأى البعض أن القضية أصلاً كانت مجرّدَ ذريعةٍ لتبرير تصرفاتٍ وسلوكاتٍ يرفضها المجتمع التونسي والعربي عامة[1].

الطموح إلى العالميّة الكاذبة

يبدو واضحاً على الإجمال أن الإنتاج السينمائي في العالم العربي عموماً وفي تونس بصفة خاصة، مسكونٌ بالرغبة في بلوغ العالميّة. بل إن هذا الإنتاج يحرص على تحقيق تلك الرغبة مهما كانت النتائج المترتبة على ذلك غيرَ مهنيّةٍ وغيرَ أخلاقيّةٍ. فالأفلام الدعائيّة التي تُقدَّم هي من هذا الجانب بالذات أفلامٌ ممولةٌ ومشروطةٌ بمحدداتٍ فنيّةٍ وقيميّةٍ يفرضها الممّول نفسه، وهي شبكةٌ من الشركات الأميركيّة الكبرى التي تدفع بالمنتجين والمخرجين إلى اعتماد سياساتها لتحقيق حلم العالميّة. والحقيقة حسب ما يؤكد الناقد التونسي «أمير العمري» أن «العالمية» في السينما لا ترتبط بالمستوى الفني بتاتاً، بل بوجود هذه الشبكة الهائلة لتوزيع الأفلام في العالم، وهي خاضعةٌ لعددٍ من الشركات الكبرى التي بإمكانها تصنيف الأفلام كما هو الحال مع فيلم «زوربا اليوناني». في حين أن الفيلم الدعائي والممول لا حياة له»، فالجمهور يدرك بحسه التلقائي أنه يشاهد عملاً ممولاً بغرض الدعاية والترويج لصورةٍ ربما يراها أيضًا متناقضةً مع ما يعرفه عن الواقع، أو ما يقرأ عنه يومياً في الصحف ويشاهده على شاشات التلفزة، وذلك على قاعدة: إنّك لن تستطيع أن تُحسِّن صورتك إلا إذا تَحسَّنَ الواقعُ عندك أولاً»[2].

لقد ظهر بوضوحٍ أن الوصول إلى العالميّة، وهاجس تحصيل جوائزها، دفع بالعديد من المنتجين السينمائيين العرب إلى الإستعانة بالمخرجين الأجانب واتباع النمط الغربي في معالجة قضايا مجتمعاتهم لعلّها بذلك تصل إلى الرضا والعالميّة المنشودة. هذا مع العلم بأن هذه الأفلام على الرغم من رصد التمويلات الضخمة، وما جرى من تنازلاتٍ وتشريكِ نجومٍ أجانب عالميين في

[1]- السينما والفضاء العمومي، د.سمير الزغبي، مرجع سبق ذكره، ص: 92

[2]- أمير العمري، ناقد وكاتب مصري، صدر له ستّة عشر كتاباً في النقد السينمائي، وتنشر كتاباته ومقالته حاليا بإنتظام في جريدة «العرب» الدولية.

أفلامٍ عربيةٍ، كما هو الحال في فيلم عمر المختار، وكذلك دور حمزة عم الرسول في فيلم الرسالة اللذين جسدهما الممثل الأميركي الراحل «أنطوني كوين». واللافت أن التمويلات الضخمة التي لقيتها أفلام العقاد لم تصل إلى مستوى العالمية حتى بوجود نجومه العالميين[1].

على هذا المسار نفسه من التوظيف الهابط سارت السينما التونسية، فجعلت من أفلامها مطيةً لبلوغ العالمية، وقد يكون فيلم «بزناس» للنوري بوزيد مثالاً لهذه الصورة المهينة للعربي أمام الغربي. و«إذا كانت الأدلجة بمعناها السلبي هي الغشاوة المبتذلة التي ألقاها النوري بوزيد على فيلمه «صفائح من ذهب» فإن العائق الرئيسي في «بزناس» هو ورطة الإنتاج المشترك والتنازلات المهينة التي حصلت من أجل إنجاز العمل[2]. فلقد قدّم فيلم «بزناس» المشار إليه صورة العربي كجاهلٍ مقابل سائحٍ فرنسيٍّ مثقفٍ ومنحرفٍ سلوكيّاً، فكان «بزناس» هو تلك الشخصيّة العربيّة الانتهازيّة التي تحاول الاستفادة من السائحات الأجنبيات، والإيقاع بهن طمعاً في أن ترسل له إحداهن دعوةً وتذكرةَ طائرةٍ للشغل في بلدها، في حين يصور الفيلم الفتاة «خمسة» تتردّد مراراً على بيت الرجل الغربي «الرّومي» لترى صورها التي التقطها لها معلقةً على جدران غرفته، كأنها تريد اكتشاف ذاتها من خلال نظرته لها. إنّ هذا الاستيلاب العربي داخل المنطق الغربي يعتبر اغتراباً للسينما العربية والتونسية؛ لهذا كانت نظرة النوري بوزيد لمشاكل المرأة وقضاياها الجوهريّة تتّسم بالسطحيّة إلى أبعد الحدود، كما ظهرت «صياغته للحوار بين العرب والغرب متأثرةً بكليشيهاتٍ أدبيةٍ عربيةٍ لا تمت للواقع بصلة... وهي بالتأكيد تنازلٌ مسبقٌ أمامَ غربٍ يُريد تنميق وتلميع صورة مواطنيه وسلوكاتهم في البلدان العربية النامية»[3] والحاصل في أفلام «النوري بوزيد» كما سواه من السينمائيين التونسيين فإنّ قضيّة المرأة تحوّلت لديهم إلى نوعٍ من المزايدات الجنسية الخاوية من أيِّ إبداعاتٍ في قراءة الصراعات الاجتماعية. لذا فقد أخفقت هذه الأفلام في الوصول إلى مراتبَ العالمية، وظلّت ضمن دائرةِ التوظيف السياحي والتسطيح الاستهلاكي.

وبالمقارنة الإجماليّة مع صناعاتٍ سينمائيّةٍ في دولٍ إسلاميّةٍ أخرى سنجد التالي: في حين أخفقت السينما التونسيّة في مقاربة قضيّة المرأة، نجحت السينما الإيرانيّة بامتياز، وكذلك التركيّة

[1]- أمير العمري، حلقة «المشاء» بتاريخ 15/ 11/ 2015.
[2]- العرب والحداثة السينمائية، الهادي خليل، دار الجنوب للنشر، تونس – 2013، ص: 21.
[3]- العرب والحداثة المرجع نفسه، صفحة 22.

بنسبةٍ معيّنةٍ في بلوغ مرتبة العالميّة. وللإشارة يعتبر المخرج الإيراني عباس كيارستمي[1]» اليوم من أهم المخرجين في العالم إنْ لم نقل أهمهم إطلاقاً.

لسنا هنا بالطبع في كتابة مرثيةٍ للسينما العربية التونسيّة، بل هو للإقرار بعدم استقلاليّة السينما في بلادنا بسبب التبعيّة والهيمنة الهوليوديّة على عمليّة إنتاجها.

الفن السابع بين الاستتباع والاستقلال

ماذا بإمكان العرب فعله حيال الهيمنة الأميركيّة والأوروبيّة في الصناعة السينمائيّة؟

يحتاج مخيالنا المشوش إلى مزودٍ قارٍّ وقويٍّ. فأميركا في مجال الصّور، هي التي دوماً تضحكنا وتبكينا، وهي التي ستُخيفنا وتُسكت هلعنا، وبالتالي هي التي تكتسب النية المطلقة في التحكم في مخيالنا الجشع والمستسلم. وما من شك فإن هذه السلبية الفكرية في الإنتاج والإخراج السينمائي، لا حلّ لها سوى بإجراء مراجعاتٍ عميقةٍ لإنجازاتنا في مجال الفنّ السينمائي، تعكس استقلالية مواردنا والإلتزام بقضايانا، وتصوير واقعنا بما هو عليه لا كما يريده لنا المستعمر أن يكون. ولعلّ رجوع السينما إلى صورة المقاومة النسائية للمستعمر هي ما يمكن أن يُقدم كبديلٍ عن الصورة الهجينة للمرأة التونسيّة. على سبيل المثال الإجمالي لا نجد أفلاماً تونسيةً تُقدم صورة المقاومة للاستعمار باستثناء قلةٍ من الأفلام، لعلّ أبرزها فيلم «حماية 1881»[2] وهو فيلم للمخرج التونسي «طارق إبراهيم» والمنتج «محي الدين التميمي» وكانت كلّ من «سندس بلحسن» كما «أنس العبيدي» إلى جانب «الشاذلي صفر» من أبرز ممثليه، وقد اتخذ الفيلم طابعاً توثيقياً سجّل فيها ظروف دخول الاستعمار الفرنسي لتونس بداية بالاستعمار المادي واقتراض تونس من فرنسا عدة

---

[1]- عباس كيارستمي (بالفارسية: عباس كيارستمی) (مواليد 22 يونيو 1940 في طهران - 4 يوليو 2016 في باريس) مخرج سينمائي إيراني عالمي شهير وكاتب سيناريو ومنتج أفلام ومصور.

عمل في مجال صناعة الأفلام منذ عام 1970، عمل في أكثر من 40 فيلماً عالميّاً بما فيها أفلام قصيرة ووثائقيّة، حقق نجاحاً في لفت الانتباه والنقد بأفلامه خصوصاً ثلاثي كوكر وطعم الكرز وستحملنا الريح. يُعرف كيارستمى بأنه مخرج عالمى وكاتب سيناريو ومنتج أفلام بالإضافة إلى أنه عمل كـ شاعر ومصور ورسام ومصمم جرافيك.

يُعتبر من مخرجين تيار الموجة الإيرانية الجديدة حيث انضم لمخرجين السينما الإيرانية التى بدأت في أواخر 1960 أمثال فروغ فرخزاد وسهراب شهيد ثالث وبهرام بيضائي وپرويز كيمياوى. بعض من الخصائص المشتركة الواضحة لمخرجين هذا التيار، أسلوب المحادثات الشعرية، ورواية القصص التمثيلية المتعلقة بمواضيع الفلسفة والسياسة. كان استخدام كيارستمى كاميرا ثابتة في العادة، وكثافة المحادثات السابقة داخل السيارات، ورواية القصص بطريقة وثائقية في أفلام المناطق الريفية وأيضاً استخدامه لأبطال أطفال من أهم خصائصه. استخدم الأدب الفارسي بكثرة في المحادثات وأسماء ومواضيع الأفلام.

[2]- "حماية 1881» فيلم ينبش تاريخ الحكم وحقيقة النظام ضد المستعمر وقد قدمه المخرج طارق ابراهيم بقوله «التاريخ -مثلما يقال- حمّال أوجه وقد حرضت في فيلم «حماية 1881» الحقيقة التي غابت عن أجيال من التونسيين التي ظلت محفوظة مثلما عليه في الأرشيف العسكري التونسي والفرنسي وفي بعض الكتب التاريخية التي وثقت أبرز الأحداث والأوضاع والعوامل التي عرفتها بلادنا قبل وأثناء وبعد عهد الحماية وحقيقة النضال والمقاومة أثناء تلك الفترة»، حوار مع المخرج طارق إبراهيم، جريدة الصباح 2016.

مراتٍ إلى حين إعلان إفلاسها سنة 1869. نشير هنا إلى أن الفيلم قدّم وجوه المقاومة التونسية في مختلف الجهات من قبل رجال الدين والأولياء والقبائل المسلمة. وقد كان للممثلة «سندس بلحسن» حضورٌ إيجابيٌّ أخرج الفيلم من الطابع الوثائقي الجّاف إلى البُعد الروائي، ما أعطاه مسحةً إبداعيةً وتوثيقيةً ساحرةً، منتقدةً للاستعمار الفرنسي الذي بدأ باستعمارٍ اقتصاديٍّ من خلال التغطية بالإعانات والقروض ثم سلب البلاد ثرواتها وخيراتها لتفقيرها وفرضٍ الاستعمار الكامل والتدخل الأجنبي للسلطات الفرنسية على البلاد والعباد. وما يجدر ذكره أن فيلم «الحماية 1881» نال جائزةَ أفضل فيلمٍ وثائقيٍّ، فهو فيلمٌ متميزٌ بالخروج عن سينما «الكليشيهات» أو السينما النمطية الفرجوية، ليقدم لنا سينما ذات عمقٍ نقديٍّ للاستعمار واستغلال الثروات، وكانت فيه المرأة التونسية مساهمةً في هذا الإبداع النقدي كعنصرٍ فاعلٍ لا كموضوعٍ مستهلكٍ صورةً وجنساً.

نسيان المرأة المجاهدة

لقد سجلّت المرأة التونسية تاريخها كمجاهدة ضدّ الاستعمار، وهذا ما ألغته أو ما قصّرت في حقه السينما في إنتاجها ولم تلتفت إليه إلّا قليلاً. والواقع يدلّ بوضوح على تاريخٍ عريقٍ للمرأة التونسيّة في النضال ضدّ الاستعمار الفرنسي. بل هناك مجاهداتٌ تونسياتٌ يعتبرن بطلاتٍ رائداتٍ في المقاومة، وقد ناضلن جنباً إلى جنبٍ مع الرجال، نذكر منهن «فاطمة بنت بوبكر» التي تعرضت لأبشع أنواع التعذيب من قبل المستعمر لمشاركتها في عدة معارك، و»مبروكة القاسمي» و»هنية بنت بلقاسم» كما «أم السعد يحيى» وغيرهن ممن خضن تضحياتٍ جمّة ضدّ المستعمر الفرنسي فكانت منهن من تحمل السلاح أو تُجهز «المؤونة للفلاقة» وهم الرجال المرابطون في الجبال، كما قامت هاته النساء بإيواء المقاومين والمجاهدين على الرغم مما تعرضن له من أشكال ووسائل التعذيب من اغتصابٍ وسجنٍ وحتى القتل. وما يُؤسفُ له أن هذه الفئة من النساء وهذا الوجه المقاوم للمرأة التونسيّة كان باهتاً أو غائباً على الجملة في السينما التونسية. والأسباب الكامنة وراء هذا الغياب تعود إلى استعمارٍ من نوعٍ آخر لا هو بالاستعمار الاقتصادي ولا السياسي، بل حصارٌ معنويٌّ وإعلاميٌّ، أدّت نتائجه إلى شيوع نظرةٍ سلبيةٍ للواقع التونسي كمجتمعٍ ذكوريٍّ متخلّفٍ، وهذا ينطبق على كلّ المجتمعات العربية في نظرة الغرب في سياق الهيمنة فكريّاً وتقنيّاً ليظهر بوجه المصدر للانفتاح والملاذ للتطور وصاحب التحرّر المشفق على المرأة العربية من التسلط الذكوري. ولو تعمقنا في هذا المشكل سنجد أن مأساة المرأة الغربية تفوق بكثيرٍ ما يُروّج عن المرآة العربية من استغلالٍ ماديٍّ وعاطفيٍّ وحتى جنسيٍّ، ولكن هذا ليس مجال حديثنا في هذا البحث.

وفي هذا الإطار يؤكّد الممثل محمد علي بن جمعة[1] على الطابع التجاري للسينما التونسية بقوله إنّها حساباتٌ تجاريةٌ «أعتقد أن قلة الإنتاجات السينمائية والتي تكون في أحايينَ كثيرةٍ محكومةً بحساباتٍ تجاريةٍ بحتةٍ سواءً في السينما القصيرة أو الطويلة، ولكن نحن نستشرف مستقبلاً أفضل لصورةٍ أشدّ التصاقاً وقرباً من واقع هذه المرأة في بلادنا ومجتمعنا في ظلّ ما نتمتع به من حقوقٍ وتشريعاتٍ تؤكد ذلك، وما تضطلع به من أدوارٍ ومهامٍ ومسؤولياتٍ في مختلف المناصب والهياكل الإدارية والتسييرية وموجة المخرجين والكتاب الشبان سيكون اتجاههم إلى هذه الصورة»[2].

البعد الاختزالي لصورة المرأة

في مقام نقد الصورة التي تقدمها السينما التونسية للمرأة، لا نجد سوى صورةٍ ذات بُعدٍ أحاديِّ الوجهة، خصوصاً وأنّه يركز على المرأة/ الجسد. ولعلّ الطابع الذكوري للمنتج التونسي هو الذي أفضى إلى الحضور السلبي للمرأة في السينما كما أسلفنا القول.

واقع الحال أن السينما التونسيّة تقدم نوعاً من الوصاية الذكورية في تظهير مشهدٍ مصطنعٍ لحضور المرأة كممثلةٍ أو كمخرجةٍ، حيث تزعم ريادةً مصطنعةً للمرأة في السينما، فمهرجان قرطاج السينمائي[3] التونسي على سبيل المثال لا تغيب فيه هذه العنصرية الذكورية، وهذا الحضور الشكلي للمرأة، فافتتاح المهرجان كلّ سنةٍ يعكس السينما المنغلقة على المرأة/ الجسد، حيث يقتصر عموماً على استعراضٍ رديءٍ لجمال ممثلاتٍ بلباسٍ مبالغٍ في العري. وهو ما أثار نقوداتٍ لاذعةً من جانب الصحافيين والنقّاد لافتقاده القدرة على الارتقاء لمستوى الحدث الفكري والثقافي لمهرجان من المفترض له أن يحضر مساراً إبداعيّاً ثقافيّاً وفكريّاً يترجم حقيقة حضور المرآة ككائنٍ إنسانيٍّ في الفنّ السينمائي.

يمكن إرجاع هذه الصورة النمطية للمرأة في السينما التونسية لعدةٍ أسبابٍ منها السياسية وخصوصاً في زمن حكم «الحبيب بورقيبة» لتونس، إذ اهتم هذا الأخير بقضايا تحرّر المرأة، وقام

[1]- محمد علي بن جمعة ممثل ومساعد مخرج مسرحي ومغني راب تونسي، ولد في 13 نوفمبر 1970 بتونس العاصمة، مثل عدة أدوار في العديد من الأفلام التونسية والعالمية وفي المسلسلات، ويكيبيديا.

[2]- مقال صورة المرأة التونسية، جريدة الصباح، تحقيق نزيهة الغضباني، 13-01-2008

[3]- أيام قرطاج السينمائية : مهرجان سينمائي تأسس سنة 1966 بمبادرة من الطاهر شريعة وهو أقدم مهرجان سينمائي في دول الجنوب، يرأسه وزير الثقافة ويعقد كل سنة ما بين شهر أكتوبر (تشرين الأول) ونوفمبر (تشرين الثاني)، ويكيبيديا الموسوعة الحرّة.

بسنّ قوانينَ كثيرةٍ تضمن لها حريّتها واستقلاليّتها. يتّضح هذا خاصة في «مجلة الأحوال الشخصيّة»[1] التي شعارها «تحرير المرأة وتحديث المجتمع التونسي»؛ لذا شكّلت السينما التونسية نوعاً من الاستجابة لهذا الخطاب السياسي وهذه السلطة القانونيّة أكثر منها كالتزامٍ فكريٍّ وإبداعيٍّ[2]. وعلى هذا الوجه من التحديث ركّزت السينما على التعقيدات الاجتماعيّة والإجراءات التي تمارس على المرأة، وانتقدت التقاليد والأعراف التي أظهرتها في وجهٍ سلبيٍّ، مع أن المرأة التونسيّة أنجزت ما يُفتخر به كامرأةٍ مناضلة ضدّ الاستعمار فضلاً عن دورها في التأسيس لأسرةٍ وعائلة مستقرةٍ ومتوازنةٍ. لم تلحظ السينما التونسيّة واقع المرأة التي تشتغل بيديها في التطريز والنسيج في المدينة، أو تلك المرأة الريفية المساندة لزوجها في الحقل حيث قدّمت نموذجاً أصيلاً للمجتمع التونسي. أمّا المرأة/ الضحية التي عملت السينما على تظهير صورتها، فهي امرأةٌ مصطنعةٌ لا تعكس سوى منطقٍ استعماريٍّ لا يفقه الحضور الخاص للمرأة التونسية والعربية عامة في مجتمعها، بل يتعمد تقديمَ صورة دنيا لها محاولةً منه لنقد وانتقاد الموروث العربي الإسلامي للثقافة التونسية[3]. ولا شكّ، فإن هذه النظرة السطحية في السينما التونسية ألغت نموذج المرأة المتعلمة والمرأة العاملة كما العالمة والفقيهة. بهذا المعنى باتت صورةُ المرأة على هذا الوجه السلبي والمستنكر ضحيةَ السينما لا ضحيةَ الواقع الاجتماعي. وعلى وجه العموم فقد بدت المشهدية النسويّة في تونس قائمةً وسلبيّةً. فالمرأة على صفحات الجرائد هي ضحيةٌ لعنفِ الرجل، وفي الفيديو كليب هي راقصةٌ مثيرةٌ وفي السينما والتلفزيون ممثلةٌ تتركز أغلب أدوارها على الإغراء والإثارة أو الضحية فتكون على شاكلة ربة البيت المضطهدة والمغلوبة أو الريفية الجاهلة وغيرها من الأدوار الدونية السلبية... وفي الإعلانات هي مجردُ وجه جميلٍ وقوامٍ رشيق، وكذلك الحال في عروض الأزياء وألعاب الفيديو... وتكاد تُجمع وسائل الإعلام على توظيفً المرأة بما هي صورةٌ لوجهٍ وجسد جميلين لكنها في أحيانٍ كثيرةٍ فارغةُ العقل، إذ إن أغلب السيناريوهات موضوعها الجنس والإثارة.

[1]- مجلة الأحوال الشخصية : هي سلسلة من القوانين التقدمية التونسية صدرت في 13أغسطس 1956 بمقتضى أمر من باي تونس، ودخلت حيز التنفيذ في 01 يناير 1957، وتهدف إلى اقامة المساواة بين الرجل والمرأة في عدة مجالات ... حيث تم إلغاء تعدد الزوجات ووضع مسار إجراءات قضائية للطلاق وأخيرا اشتراط رضاء الزوجين لإتمام الزواج، على عكس ما تم إشاعته فإن العديد من كبار وعلماء وشيوخ تونس من جامع الزيتونة شاركوا في صياغتها أو تم استشارتهم، وعلى رأسهم الشيخ محمد الفاضل بن عاشور الذي كان عضو لجنة الصياغة، وكذلك والده العلامة محمد الطاهر بن عاشور ومفتي الديار التونسية محمد عبد العزيز جعيط الذين تم استشارتهم، ويكيبيديا الموسوعة الحرّة.

[2]- “ the critical preoccupation ؤith the social of women .but also gender relation in general , from one of the main threads of tunisian cinema since the 1970 “

Donmez-colin Gunul (dir) , the cinema of North africa and Middle East, london, wallflower, 2007

[3]- “أعتقد أن المخرج السينمائي الذي يعيش في برجه العاجي يمكنه أن يتصور سينما مبهرة لكنها سينما مفصولة عن الواقع”

L’expérience cinématographique de Souad Chraibi publication de l’association des critiques de cinéma, Maroc, P28

وقد كشفت البحوث الميدانيّة على مسؤوليّة السينما في تكاثر جرائم الاغتصاب الناجمة عن التأثر بأفلام الجنس والعري ولدورها في إثارة الغرائز بدافع التقليد للنمطيّة الغربيّة. والملفت للنظر أن مثل هذه المشاهد أصبحت صنو أيّ عملٍ فنيٍّ حيث يوليها السيناريو والمخرج العناية الاستثنائيّة لإطلاق رحلة لا تنتهي في التوفير التدريجي لنظام القيم، وكلّ ذلك لأسبابٍ ربحيةٍ وتجاريةٍ بحتةٍ على اعتبار أنّ ذلك يضمن رواجاً للعمل والإقبال»[1].

تبعاً لهذا التهميش المتعمد بدا بوضوحٍ أنّ الإعلام الغربيَّ كإعلام مسيرٍّ ومسيطرٍ يقدم صورةً مركبةً للرجل العربي هي في غاية التشويه: فهو إمّا ثريٌّ متسلطٌ أو إرهابيٌّ مجرمٌ أو متخلفٌ غير متحضر، وفي المقابل بدت المرأة العربية جاهلةً وخاضعةً لسلطته وسلطة المجتمع والتقاليد بمنطقها الذكوري المتوحش فلا يتعدى دورها دور الجارية لا دور لها سوى إرضاء سيّدها.

لقد ابتعدت السينما التونسيّة عن النقد السياسي، وقد تمثّل ذلك بتغييب الفيلم، فالقمع السياسي والحصار الاقتصادي والفكري جعل المنتجين يبحثون عن مادةٍ سينمائيةٍ مضمونة الرواج وبعيدةٍ عن أيٍّ انتقادٍ للسلطة. أمّا النتيجة الإجماليّة لهذا المشهد العام فهي تشجيع السلك على مصادرة الحريّات بالمطلق وخصوصاً حريّة الإبداع. ففي زمن «بن علي» راجت سينما هشّة أو لنقل سينما تجارية باهتة ومتهافتة. ربمّا علينا الإقرار بأن علاقة السينما بالديمقراطية علاقةٌ ضروريةٌ تضمن لها حرية التعبير والخروج من المواضيع التقليديّة المجترة إلى فضاء الإبداع والإنتاج النقدي الفاعل في المجتمع بطرح القضايا الحقيقيّة فيه من سياسةٍ واقتصادٍ وغيرها من أساسيات نهوض المجتمعات دون انغلاقٍ على سينما أحادية الرؤيا لتنعت بـ «سينما المرأة» أو «سينما العروض الجنسية» بدعوى الالتزام بقضايا اجتماعيةٍ، وفي الحقيقة أنها لا تأخذ من المرأة وحضورها السينمائي إلا مهرباً من الالتزام الفعلي بالقضايا المصيرية لمجتمعها خوفًا من السلط الموجهة للفن، راسمةً له حدود إبداعه وخريطة إنتاجه التي لم تخرج من مسالة «المرأة الجسد» و»الرجل العربي المتسلط».

ما نخلص إليه، أن السينما التونسية بخاصّةٍ والعربية إجمالاً لم تفِ المرأة حقّها ولم تقدمها في صورتها المثلى، بل إنّها اختزلتها إلى مجرد كائنٍ جسدانيٍّ محضٍ. وفي الحقيقة إن ما أنتجته هذه السينما في الغالب كان استجابةً لهيمنةٍ إمبرياليّةٍ ثقافيّةٍ غايتها تحييد المجتمعات العربيّة عن مشاكلها الأساسيّة والظهور في صورة المرشد المتحرر. أما كيف ومتى تتجاوز المجتمعات العربيّة هذه السلطة المعرفيّة الغربيّة فذلك ينبغي على الانتلجنسيا العربيّة عموماً والتونسيّة بصفة خاصّة أن تعثر على إجابةٍ وافيةٍ في شأنه...

[1]- صورة المرأة التونسية في الأعمال السينمائية والتلفزية وفي الفيديو كليب.

هذا الباب

يُعنى باب «الشاهد» بتظهير شخصيّة رياديّة ذات حضور وتأثير في نطاق الحضارة العربية والإسلامية، أو في نطاق عالمي، كما هي حال عدد وازن من الفلاسفة والعلماء والمفكرين المسلمين والغربيين، الذين أثروا الحضارة الإنسانية بأعمالهم ومعارفهم ونظرياتهم.

الشاهد

الخطبة الجندرية في معاثرها الفلسفية

نانسي فريزر.. شاهدة

سارة دبوسي

الخطبة الجندرية في معاثرها الفلسفية

نانسي فريزر.. شاهدة

سارة دبوسي [*]

تتناول هذه الدراسة البُعدَ الفلسفي للنظرية الجندرية من خلال تنظيرات الفيلسوفة الأميركية نانسي فريزر. تركز الباحثة على ما يتعلّق بأفكار فريزر المحورية، والتي أخذت ولا تزال تأخذ اليوم جدلاً واسعاً في الأوساط الثقافية الغربية ولا سيما الوسط النسائي. صحيح أن قضية الجندر حظيت باهتمام العديد من المفكرات الغربيات، إلا أنها بدت ذات خصوصيّةٍ عند نانسي فريزرحيث نالت جزءًا هامًّا من تفكيرها ضمن مسارها الفلسفي المفتوح، ما الذي ترمي إليه فريزر من أطروحاتها الجندرية.. وكيف تعاملت معه؟ وما هي الخلفيات الفكرية والمعرفية التي أفضت إلى ظهوره على الصعيد الاجتماعي والثقافي العالمي؟

تتوقف الباحثة أمام أطروحات فريزر الجندرية، كما تعالج بالنقد أبرز هذه الأطروحات.

المحرر

نحاول ضمن هذا البحث استحضار فكرٍ فلسفيٍّ نسويٍّ معاصرٍ يطرح قضيّة النسويّة المتصلة بالفلسفة السياسية المعاصرة، حيث نلتقي بالفيلسوفة ورائدة الحركة النسوية الغربية المعاصرة نانسي فريزر[*]، ونتعرف على أهم توجهاتها الفكرية، فكيف تناولت فريزر قضية النسوية المعاصرة؟ وماهي أهم النقاط الإشكالية التى أتت عليها في فلسفتها. والحال أن حجم معاناة النسوية في تزايدٍ خاصةً أمام توسّع النظام الرأسمالي في طوره الليبرالي؟ وماهي أهم الخلفيات الفكرية الناجمة عن تناولها لهذا الإشكال على المستوى العالمي؟

---

*ـ باحثة في الفلسفة السياسية المعاصرة ـ جامعة تونس المنار.تونس.

*ـ فيلسوفة أميركية معاصرة (1947)، تعمل في المدرسة الجديدة للأبحاث الاجتماعية ولها عدة مقالات في الفضاء العمومي.

قبل إمعان النظر في كيفية تناول ابنة الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت لقضية النسوية، والكشف عن الفضائل الكامنة خلف تناول هذه المسألة، وتبيان ضروب الإضافة القيّمة التي أثْرَت بها دراسات الجندر على وجه الخصوص والفلسفة السياسية المعاصرة بصفةٍ عامةٍ، توجب علينا أن نولي أنظارنا جهة التذكير بأهم الموضوعات الفلسفية السياسية التي شغلت تفكيرها شأن موضوع العدالة والفضاء العمومي، والنظرية النسوية التي تمثل مدار بحثنا على وجه الخصوص. فكيف تمكنت فريزر من الإلمام بمثل هذا الإشكال العويص؟

عديدة هي الإشكالات التي يعرفها المجتمع الأميركي كالعنصرية والاستغلال والازدراء والنسوية، لذلك يتعذر الإلمام بها دون فهم ومعاينة الحركات الاحتجاجية التي تجوب الشوارع الأميركية وتطالب بحقوقها المغتصبة علنًا من أجل معانقة التحرر الذي يُعدّ مطلبًا مشروعًا لكلّ من تعرض للظلم بشتّى ضروبه المختلفة والمتعدّدة. فلم يعد خافيًا على أحدٍ ما حظيت به قضية النسوية من اهتمامٍ واسعٍ في الفلسفة السياسية المعاصرة، ما جعلها ترتقي إلى مرتبة القضايا الكونية بامتيازٍ، إذ لم تعد تنحصر في مجرد الأحاسيس السيكولوجية الذاتية وانتهت تلك الدراما التي تجبر النساء على القبول بالتبعية والضعف أمام الرجل إلى الانخراط في النضالات الاجتماعية من أجل الاحتجاج على واقعهن.

يندرج اهتمام فريزر بالنظرية النسوية في إطار اهتماماتها الكبرى بالفلسفة السياسية، وقد ساهمت عدةُ عواملَ شخصية تكمن خلف ميولاتها السياسية والفكرية باعتبارها مناضلةً يساريةً ومفكرة، وعواملُ ظرفيةٌ متعلقةٌ بالمناخ الاجتماعي والسياسي للولايات المتحدة الأميركية في تغذية هذا الاهتمام. لذلك احتلت هذه المسألة مكانةً هامةً في تفكيرها الفلسفي، فاجتهدت لتشخيص الواقع الراهن للنساء داخل فضاء المجتمعات الغربية المعاصرة من أجل إيجاد صيغ عملية تنقل النساء نحو أفق أفضل.

هذا وقد تنامى الحديث عن حراك النساء في المرحلة الراهنة للإنسانية المعاصرة، لذلك توجّب علينا تناول المسألة من زاوية الممارسة الملموسة وذلك من خلال قراءة فريزر لهذا الإشكال. حيث نجد فريزر تعمل جاهدةً على إرساء نظريةٍ نسويةٍ معياريةٍ، لذلك تعلن منذ السطور الأولى لكتابها **ثروات النسوية: من رأسمالية الدولة إلى الأزمة النيوليبرالية** على أن هدفها الأساسي يكمن خلف البحث عن العدالة بين الجنسين وإرساء الديمقراطية الجنسية، «هدفنا هنا هو التحقق من

أي تفاهماتٍ في الفكر والروح والهيمنة الذكورية، وهي التفسيرات المتصلة بالعدالة بين الجنسين والديمقراطية الجنسية، التي من المرجح أن تكون المفاهيم المتصلة بالمساواة والاختلاف هي الأكثر نجاعةً للارتباطات المستقبلية»[1] .

وقبل الخوض في غمار هذه النظرية النسوية المعيارية التي تسعى فريزر إلى تجسيدها على أرض الواقع الفعلي للمجتمع الأميركي بصفة خاصة والغربي في عموميته، تبسط لنا رائدة الحركة النسوية من خلال كتابها الهام «**ثروات النسوية**» تاريخ الحركة النسائية الأميركية منذ ستينات القرن الماضي في ثلاثة أطوارٍ كبرى. حيث جاء الطور الأول في شكل قوة تمردٍ تسعى إلى القضاء على الظلم بين الجنسين؛ أي البحث عن المساواة الاجتماعية. وبحث الطور الثاني في إشكال الهوية الاجتماعية. وأما الطور الثالث فقد تمحور حول الظلم الاقتصادي الذي جسدته المركزية الذكورية المتأصلة في النظام الرأسمالي الليبرالي الذي زاد من معاناة النسوية.

أ - المساواة الاجتماعية بين الجنسين

ولئن كان الميز العنصري بين الجنسين هو الدافع الأساسي الذي حفّز النساء على الحراك الاجتماعي من أجل المطالبة بالمساواة الاجتماعية بينهما، فإن فريزر تدعو إلى التعرف على هذا الإشكال من جهة أنه يشتمل على بعدين أساسين: تمثل الأول في الجانب السياسي الاقتصادي الذي لخصته في إعادة التوزيع، وتمثل البعد الثاني في الجانب الثقافي المتحور أساسًا حول بحث النساء على الاعتراف بهن. وبذلك تدعونا فريزر من خلال كتابها المذكور آنفا إلى البحث في ما تسميه بحاجة الحركة النسوية إلى خطابات تعبّر من خلالها عن احتياجاتها.

ولكي نقف على مناحي التطور الفكري لرائدة الحركة النسوية علينا أن ننطلق من موضوعٍ نسويٍّ هامٍّ أخذته فريزر على عاتقها وجعلت منه منطلقها الأول ضمن قراءتها للأسس الكامنة حول نشأة الموجة الأولى للحراك النسوي، والذي تمحور أساسًا حول التقسيم الجنسي للعمل الذي يُقصي المرأة من فضاء العمل ويجعلها مجرد تابعةٍ للرجل. وبالتالي يميز بين المجال الخاص(المنزل) والمجال العام (العمل) وما يترتب عن ذلك من هيمنةٍ ذكوريةٍ ترى في الأنثى القصور والعجز عن

[1] -Fraser Nancy, Fortunes of feminism: From State- Managed Capitalism to Neoliberal Crisis, New York, Verso, 2013, p.2.

القيام بأعمالٍ خارج نطاق المنزل، وهو ما يولد الحقد والضغينة لدى العديد من النساء، ولا أدلَّ على ذلك من نشأة هذه الحركات النسوية المتمردة على النواميس التي وضعها المجتمع الذكوري. وحول مفهوم الميز الجنسي تقرّ فريزر بأنه يمثل «فئة ثنائية الأبعاد، تشتمل على جانبٍ سياسيٍّ اقتصاديٍّ يجذبها نحو إعادة التوزيع وجانبٍ ثقافيٍّ يجذبها نحو الاعتراف بها»[1] . فكيف استطاعت فريزر أن تجسد لنا هذا التحدي الجديد الذي راهنت عليه النساء داخل مجتمعٍ يريدها تابعةً للرجل لا فاعلةً مثله؟

هذا وتشير فريزر إلى أن الحركة التمردية التي اتخذتها النساء منذ ستينات القرن الماضي في شكل حراكٍ نضاليٍّ ضدّ خضوع الأنثى للذكر، قد جاءت كردّ فعلٍ عن شعورها بالظلم الذي يفرضه عليها المجتمع الذكوري في مرحلة الرأسمالية الكلاسيكية، وقد انصب اهتمامها بالعائلة الذكورية الحديثة والمقيدة أي العائلة التي يقوم فيها الرجل بدور العائل ويختصر دور المرأة فيها على القيام بالأعمال المنزلية وتربية الأطفال.

إنّ مسعى فريزر يكمن خلف الكشف عن الظلم الجنسي الذي وضعه المجتمع الذكوري على شاكلة قوانينَ اجتماعيةٍ معمّمةٍ على المجتمعات الغربية، وترك الأنثى تتخبّط في المعاناة النفسية جراء الظلم والحيف المسلط على كيانها. ومن أجل تخطي هذه المظالم تذهب فريزر إلى البحث عن حلولٍ عمليةٍ تستوفي شروط الحياة الإنسانية العادلة بين الجنسين.

وعن تبعية النساء تُقرّ فريزر بأن الفصل البنيوي الذي ساد المجتمع الرأسمالي، والذي ميز بين العمل العام أي المأجور والعمل الخاص مثل أعمال الرعاية وهو تقسيمٌ جنسانيٌّ قد عمّق من معاناة النساء من جهة ومن جهة أخرى قد أثر سلبًا على المشاركة الفعالة للجنسين في الحياة الاجتماعية وزاد من تفقير بنية المجتمع.

ومن أجل إيضاح هذا الظلم الجنسي تعود فريزر إلى النظرية النقدية مع ممثل جيلها الثاني هابرماس بصفة خاصة، والذي يبدو في نظرها قد تجاهل إشكال النساء ضمن حديثه عن التحول البنيوي للفضاء العمومي، ولم يبدِ أي اهتمام لهذا الموضوع عاى الرغم من أنه اهتم بمقولة الفضاء العمومي وما اكتنفه من إحراجاتٍ متعددةِ المدى ضمن مجمل اهتماماته المبكرة بالفلسفة السياسية.

[1] -Fraser Nancy, Fortunes of feminism: From State- Managed Capitalism to Neoliberal Crisis, New York, Verso, 2013, p.222.

ومن أجل الكشف عن تصور هابرماس الفلسفي حيال إشكال عدم المساواة بين الجنسين بدول الرفاه، تقرّ فريزر بأنه لم يكن يولي أي اهتمامٍ لقضايا النسوية، بل إنه سكت عنها وحصرها في النوع الاجتماعي والحماية الاجتماعية، وبالتالي تظلّ المرأة مجرد خاضعةٍ للرجل لا فاعلة مثله في تصور هابرماس، ولتبرهن على ذلك نجدها تكتب في القسم الأول من كتاب **ثروات النسوية** ما يلي: «وعلاوة على ذلك، فإن قراءة هذه الروابط الدالة على الفوارق بين الجنسين لها بعض الآثار النظرية الهامة، باعتبارها تكشف أن هيمنة الذكور جزء لا يتجزأ من الرأسمالية الكلاسيكية، داخل الهيكل المؤسسي لهذه التركيبة الاجتماعية، التي يتم تفعيلها عن طريق أدوار الجندر. يلي ذلك هيمنةٌ تبدو غير مدركةٍ بصيغةٍ سليمةٍ تمثل الحالة المتبقية من عدم المساواة ما قبل المرحلة، بل هي في الواقع حديثة بالمعني الحقيقي لدى هابرماس، باعتبارها تقوم على فصل العمل المأجور ووضع الأنثى المقتصر على تربية الأطفال والأعمال المنزلية»[1].

وعلى الرغم من التلمذة الفلسفية بينهما إلا أن ذلك لم يثنِ فريزر على انتقاد أستاذها هابرماس، من خلال إقرارها بأنه لم يُعرْ أيّ اهتمامٍ لقضايا النسوية في دول الرفاه، بل إنّه صمت عنها وتناولها تناولاً ذكوريًّا برجوازيًّا غير منصفٍ حصرها في النوع الاجتماعي والحماية الاجتماعية، لذلك انتقدته في عدة مناسباتٍ وأقرت علنا بصمته عن تناول هذه القضية الحارقة.

وفي محاولتها لدراسة موضوع الميز الجنسي الذي يضع الأنثي في خانة الأعمال المنزلية وتربية الأطفال ويجعل من الذكر العائل الوحيد للأسرة، تذهب فريزر إلى البحث في أهم البدائل التي طالبت بها التحركات النسوية ضمن نضالاتها معتبرةً أنه يجب تحقيق العدالة بين الجنسين، وذلك لا يكون ممكنا إلا من خلال تمكين المرأة من ولوج عالم العمل وجعلها تتوافق مع المعايير الذكورية في هذا العالم. هذا بالإضافة إلى ضرورة تشريك الرجال بصورةٍ عادلةٍ في أعمال الرعاية ما يساهم في تجاوز النظرة الدونية للمرأة التي تجعلها حبيسة البيت وأعماله وتثنيها من النشاط الإنتاجي الاقتصادي الموكول للرجل، وترى بأن ذلك سيفضي حتمًا إلى اختفاء الميز الاقتصادي والرمزي بين الجنسين .

صحيحٌ أنّ فكرة الهيمنة الذكورية تبدو متجذرةً داخل هذه المجتمعات الرأسمالية الكلاسيكية،

[1] -Fraser Nancy, Fortunes of feminism: From State- Managed Capitalism to Neoliberal Crisis, New York, Verso, 2013, p.38.

والتي تتجلى خاصة من خلال تقسيم الأعمال التي يرسمها التفكير الذكوري للحياة من خلال الصورة التي أرادها الرجل لنفسه والمتجسدة في بحثه عن عملٍ خارج نطاق البيت بمقابلٍ ماديٍّ لكي يعيل به أسرته، وتقابله في الخانة المعاكسة الصورة التي أرادها للأنثى والتي حصرها في أعمال المنزل كأعمال الرعاية مثلاً دون الحصول على مقابلٍ ماديٍّ. ويبدو هذا التقسيم للأدوار في نظر فريزر غيرَ توافقيٍّ بين الجنسين باعتباره ساهم في تفقير عدة نساءٍ، لذلك تدعو إلى ضرورة إرساء خطابٍ يعبر عن الاحتياجات الاجتماعية داخل فضاء المجتمع الغربي المعاصر الذي يقوده التوجه الذكوري إلى الظلم المبني على الفوارق الجنسية. كما ترى أن الحديث عن الحاجة صار بمثابة السمة الثقافية والسياسية المميزة لدول الرفاه.

في هذا السياق، ترى فريزر أن الميز الجنسي لم يتوقف عند تقسيم الأعمال بين المجال العام والخاص، بل تعداه إلى ما هو أعوص بكثير من ذلك وهو ما تجلى من خلال بروز عدة أشكالٍ سلطويةٍ كبلت حرية النساء ومنعت فكرة تجسيد المساواة بينهما، لعل أهمها ما تجلى في ظاهرة العنف، شأن العنف الزوجي كواقعة الاغتصاب الزوجي التي تساهم في تعميق معاناة المرأة وتجعلها تعاني العنف والقهر جراء الميز الجنسي الذي وضعه المجتمع الذكوري.

وضمن مجمل حديثها عن الاحتياجات الاجتماعية التي يعاني منها العديد من أفراد المجتمعات الغربية وخاصةً النساء أقرت فريزر بأن «مناقشة الحاجات لم تكن دائماً بارزةً في الثقافة السياسية الغربية؛ فقد اعتُبرت في كثير من الأحيان مناقضة للسياسة ووضعت على هامش الحياة السياسية»[1]. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا، من الذي سينصف أولئك الذين يعانون من المظالم شأن الحركات النسوية التي تتكبد معاناة واسعة النطاق جراء الفصل بين الجنسين وما ترتب عنه من انتهاكاتٍ اجتماعيّةٍ عميقةٍ أفضت بها إلى الألم الجسدي والنفسي المرير شأن واقعة التحرش الجنسي، والاغتصاب الزوجي، والاغتصاب في الموعد الغرامي، والاغتصاب عند التعارف، والفصل بين الجنسين في سوق الشغل؟

من هنا تخلص فريزر إلى القول بضرورة إرساء خطاباتٍ تعبر بها هذه الفئة عن احتياجاتها

[1]-Fraser Nancy, LA LUTTE POUR L'INTERPRETATION DES BESOINS EBAUCHE D'UNE THEORIE CRITIQUE FEMINISTE ET SOCIALISTE DE LA CULTURE POLITIQUE DU CAPITALISME TARDIF, dans QU'EST-CE QUE LUTTER POUR LA RECONNAISSANCE ? sous la direction de Estelle Ferrarese, le bord de l'eau, Paris, 2013, p.42.

باعتبار أن حاجة المرأة لمثل هذه الخطابات أصبح ضرورةً قصوى لا غناء عنها، كما أنه يمثل من الواجهة الأخرى شكلاً من أشكال المقاومة التي تدافع بها النسوية عن وضعها المزري الذي أحالها عليه المجتمع الذكوري ونظر إليها من زاوية الميز الجنسي وجعلها تتخبط في المعاناة واللا معنى.

وما لا شك فيه، أن هذه المعاناة لم تُقلّلْ من عزائم وإرادات الحركة النسوية، بل دفعتها إلى النضال ضدّ الظلم الجنسي المسلّط ضدّها، وهذا ما رصدته فريزر من خلال نجاح النساء -ضحايا العنف- في مرحلة السبعينات، وكيف جعلن من العنف المنزلي سؤالاً له شرعيته السياسية «في خطبهن، لم تكن النساء -ضحايا العنف- مهتمات كضحايا فرديين ولكن كناشطات نسويات محتملات ينتمين إلى مجموعة مؤلفة سياسيًّا».

وضمن مجمل بحوثها عن الواقع الراهن للنسوية، تذهب فريزر إلى البحث في خطابات الاحتياجات والعوائق المعرفية والأخلاقية المتصلة به من أجل العثور عن حلولٍ تنصف هؤلاء الذين يعانون التهميش والميز العنصري داخل فضاء المجتمعات الرأسمالية المتأخرة، متخذةً من الولايات المتحدة مثالاً في عدم الإيفاء بتحقيق احتياجات مواطنيها، وترى ضرورة تأسيس خطاباتٍ تكون بمستطاعها التكفل بمعالجة واقع الاحتياجات المعبرة عن النقص الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والمحلي.

ومن أجل التصدي لواقع النقص والحرمان، تذهب فريزر إلى ضرورة الاعتماد على خطابات الاحتياجات من أجل تجسيد واقع المطالبات بالحقوق على أرض الواقع باعتبار أن «الخطاب حول الاحتياجات لا يبرز دائما في الثقافة السياسية الغربية(...)على الرغم من أن المجتمعات الرأسمالية المتأخرة/ لدولة الرفاه، تمأسس خطاب الاحتياجات كمثل رائد للخطابات السياسية»[1]. وذلك من أجل إيضاح واقع التغيرات الاجتماعية الديمقراطية بصورةٍ عادلةٍ عبر تجسيد خطابٍ تحرريٍّ للخطاب حول الاحتياجات.

وما تجدر ملاحظته هو أن فكرة الميز الجنسي لم تتوقف عند حدود تقسيم الأعمال بين الجنسين، بل تعدته حتى إلى المجال الثقافي، وزرعت فيه عدة إخلالاتٍ مرضيةٍ زادت من تعميق

[1] - Fraser Nancy, LA LUTTE POUR L'INTERPRETATION DES BESOINS EBAUCHE D'UNE THEORIE CRITIQUE FEMINISTE ET SOCIALISTE DE LA CULTURE POLITIQUE DU CAPITALISME TARDIF, dans QU'EST-CEQUE LUTTER POUR LA RECONNAISSANCE ? sous la direction de Estelle Ferrarese, le bord de l'eau, Paris, 2013, p.42.

معاناة النساء، لذلك راهنت فريزر على ضرورة ولوج هذا المجال محاولة مراجعته نقديًّا من خلال النظر في حدوده من جهة وفي إمكانية إصلاحه من جهةٍ ثانيةٍ.

على هذا الأساس، فإن مقاربة فريزر لظاهرة الميز الجنسي داخل البلدان الغربية تُعمّق من اهتمامها بحقوق النساء المغتصبة، وبالعدالة كمطلبٍ معياريٍّ وهذا ما يدفعها أيضًا إلى فهم وضعية النساء المظلومات لا فقط من جهة ما يحتجن أو ما يعانين من ظلمٍ، بل على جهة ما يستطعن بلوغه لتجاوز واقعهنّ المزري.

ب- تفقير الهوية النسوية

وفي محاولتها لدراسة موضوع النساء، وحقوقهن، وما اكتنفه من سيطرةٍ عمياءَ عليهن في مختلف المجالات وخاصةً الثقافية منها، ترى فريزر ضرورة تناول إشكال الهوية النسوية، وتُقرّ بأنه بات من الضروري الاعتراف بهوية المرأة. ولكن كيف جاز لها ولوج هذا المجال والحال أن الهويات الاجتماعية تبدو في نظرها معقدةً ومركبةً جذريًّا؟ بحيث لم يعد الإشكال مرتبطًا بالنضال ضدّ الميز العنصري بين الجنسين، الذي وضع الأنثي في دائرة الأعمال المنزلية، وأوكل للرجل دور الإعال، بل تجاوزه إلى البحث عن هويةٍ جندريةٍ حرةٍ، وبذلك لم يعد الأمر يتعلق بالبحث في المظالم الجنسية التي لحقت النساء بقدر ما تعلق بالبحث العميق عن سبل فهم تحول الهويات الاجتماعية التي تبدو في نظرها معقدة ومتغيرة ومبنية بشكلٍ تبادليٍّ.

تبدو الهوية الجندرية في نظر فريزر معقدةً ومتغيرةً، وترى ضرورة الاعتراف بهوية النساء في مجتمعٍ ذكوريٍّ يُقصي المرأة انطلاقا من الميز الجنسي بينهما، وهو حاصل ثقافاتٍ ومراحل تاريخية متعددةٍ كرست هذا الميز العنصري بينهما في المجال الثقافي أيضًا. وهذا ما دفعها إلى القول بحاجة النسوية إلى نظرية خطابٍ.

إنّ ما يسترعي الانتباه في المنحى الفكري الذي نهجته فريزر ضمن حديثها عن خطابات الاحتياج هو نقدها المتواصل لإشكال الميز الجنسي الذي مهد الأفق لظهور عدة احراجاتٍ اجتماعيةٍ أمام النساء، وجعلهن في معاناة واسعة النطاق، لذلك تقترح إبدال النموذج التوزيعي بنموذج التواصل الإيجابي ما بين الجنسين، وهو نموذجٌ يبدو في نظرها جيدًا باعتبار أنه يراعي الفوارق بين الجنسين. ولتبرهن عن كلامها هذا تتخذ من النساء ضحايا العنف المنزلي مثالا على

النموذج التوزيعي للأعمال الذي جسده المجتمع الذكوري بين المجال الخاص (المنزل) والمجال العام (العمل). لذلك تدعو في الفصل الخامس من كتابها "ثروات النسوية" إلى حاجة الحركة النسوية إلى إنشاء نظرية خطابٍ، وذلك من أجل دمج مفاهيم الخطاب كما هو الحال لدى فوكو، بورديو، بختتين، غرامشي ولاكان. ولكن فيم ستخدم نظرية الخطاب الحركة النسوية؟

ضمن حديثها عن حاجة النسوية لنظرية الخطاب، ترى فريزر بأن هذه النظرية ستساعدنا في فهم عدة نقاطٍ هامّةٍ متصلةٍ بالمجال الثقافي، حيث شملت النقطة الأولى موضوع الهويات الاجتماعية وكيف تتحول وتتغير مع الزمن. ومن أجل فهم هذه النقطة تؤكد على أهمية الحوار لتجاوز معانيها المعقدة. لذلك تقول» لكي تكون لديك هويةٌ اجتماعيةٌ، لتكون إمرأةً أو رجلًا، على سبيل المثال، فقط هو العيش والعمل تحت مجموعة من الأوصاف»[1].

ومن ثمة تقر فريزر بأن الأجساد غير كافية للكشف عن الأوصاف، حيث لا يكفي الإلمام بالبيولوجيا أو بعلم النفس لفهم كيف تتشكل الهوية، بل يتوجّب على المرء دراسة الممارسات الاجتماعية المحددة تاريخيا والتي من خلالها يتم إنتاج السمات الثقافية المميزة للنوع.

ضمن هذا المستوى، تقف فريزر موقفًا نقديًّا حيال موضوع الهويات الاجتماعية التي تبدو في نظرها جدّ معقدة، حيث ترى أنه لا توجد إمرأةٌ بالمعايير نفسها كأن نقول على سبيل المثال: إمرأةٌ بيضاءُ يهوديةٌ من الطبقة المتوسطة، أو مثليةٌ، أو اشتراكيةٌ، أو أمٌّ، باعتبار أن كلّ الناس يتحركون في سياقاتٍ اجتماعيةٍ مختلفة. ومن ذلك تقر بأن الهوية الاجتماعية لكل فرد تتشكل وفق السياق الذي يتحرك فيه. وهذا ما دفعها إلى الإقرار بأن الهويات الاجتماعية للأفراد متغيرةٌ بتغير الزمن وليست ثابتةً، وهذا ما سيتيح لنا فهم كيفية تشكل المجموعات الإنسانية وتفككها ضمن واقع اللا مساواة.

تُقرّ فريزر أن لنظرية الخطاب دوراً فعّالاً باعتباره يساهم في فهم الهيمنة الثقافية على النساء، وترى فيه المساهمة الفعالة في فتح المجال نحو التغير الاجتماعي التحرّري ضدّ الممارسة السياسية للظلم. ومن ذلك فإن إصرارها خلف إرساء هذه النظرية يكمن من إيمانها العميق بضرورة تغيير واقع النساء في ظل تنوع الهويات الاجتماعية المميزة للنساء، خاصةً وأنّ المرأة أصبحت نوعاً اجتماعيًّا مميزاً بهويته الاجتماعية الخاصة. لذلك تؤكد أن مفهوم الخطاب

[1] -Fraser Nancy, Fortunes of feminism: From State- Managed Capitalism to Neoliberal Crisis, New York, Verso, 2013, p.140.

سيسمح بفحص الهويات والجماعات وسيفضي إلى التطور الثقافي للنساء.

إذا أولينا أنظارنا كرّةً أخرى جهة الإلمام بالرهانات العملية لدراسة فريزر للنظرية النسوية، وذلك من خلال العودة لكتابها الهام «**ثروات النسوية**»، فسوف يتضح لنا طموحها الفكري الكامن خلف حديثها عن حاجة الحركة النسوية لنظرية الخطاب، من خلال معاينتها لمختلف التحولات التي عصفت بالمجال الثقافي خاصةً في مرحلة الثمانينات من القرن العشرين، حيث انخرطت عدة مناضلاتٍ سياسياتٍ في تحركاتٍ اجتماعيةٍ مطالبةٍ بالاعتراف بهوية المرأة، كما هو الشأن في الاعتراف بهوية الرجل.

بلغةٍ فيها الكثير من الحسرة، تُقرّ فريزر أن الإشكالات المتعلقة بالهويات النسوية وما اتصل بها من احراجاتٍ كبرى كالإقصاء والتهميش والازدراء الموجه ضدّ النساء داخل المجتمع الأميركي لم تتقلص بعد، وتعلن كذلك بأن الحراك الثقافي الاحتجاجي داخل شوارع هذا البلد لم يدرك بعد مطلبه الأساسي. ومن أجل تجاوز هذه الإشكالات تراهن فريزر على ضرورة المطالبة بالاعتراف بالهوية الجندرية.

يكشف لنا اهتمام فريزر بالمجال الثقافي للنساء عن إيمانها الكبير بضرورة تجاوز معاناة النساء إذا ما تم الاعتراف بهن كجزءٍ فاعلٍ في المجتمع، وذلك لأن حضور عنصر الاعتراف في الممارسات الاجتماعية سيساهم في إزالة الفروق النوعية التي وضعها المجتمع الذكوري من أجل السيطرة على النساء وجعلهن تابعاتٍ لا فاعلاتٍ. ومن ذلك تُقرّ بضرورة الاهتمام بهذا المجال اهتمامًا واسعًا خاصةً وأن الدراسات الثقافية والاجتماعية التي تُجسّدها وسائل الإعلام تبدو في تقديرها غيرَ كافيةٍ لمجابهة الواقع الاجتماعي المعاصر الذي تجتاحه التوترات الاجتماعية باستمرار.

ج: الظلم الاقتصادي حيال النساء

ومن أجل فضح وتعرية الغطرسة الرأسمالية في مرحلتها النيوليبرالية، تذهب فريزر إلى البحث في أشكال النضالات التي تخوضها الحركة النسوية من أجل المطالبة بالاعتراف، وترى بأن هذا التحول من المطالبة بإعادة التوزيع إلى المطالبة بالاعتراف جاء على خلفية الظلم الذي جسدته الرأسمالية العدوانية بقيادة الولايات المتحدة في شكل لا مساواةٍ اقتصاديةٍ بين الجنسين. وحتى تتمكن النساء من تجاوز هذه المظالم الاقتصادية تقترح فريزر ضرورة التفكير مجددًا في مسألة

الاعتراف.

هكذا تصل فريزر إلى أن المطالبة بالاعتراف في المرحلة الراهنة للمجتمع الأميركي صارت ضرورةً قصوى خاصةً أمام تزايد الظلم الاجتماعي، لذلك تبحث عن العدالة الاجتماعية عبر تجسيد الاعتراف وترى بأنه:«في عالم اليوم، تبدو المطالبات من أجل العدالة الاجتماعية في تزايدٍ وهي نوعان: أولاً، والأكثر درايةً، هي المطالبة بإعادة التوزيع،(...)، ومع ذلك، فإننا نواجه اليوم بشكلٍ متزايدٍ النوع الثاني للمطالبة بالعدالة الاجتماعية في «سياسة الاعتراف». هنا يبرز الهدف، في شكله الأكثر قبولاً، هو عالم تختلف فيه الكلمات الصديقة، من حيث الاستيعاب إلى الأغلبية أو المعايير الثقافية السائدة فلم يعد ثمن الاحترام على قدر المساواة. ومن الأمثلة على ذلك نذكر المطالبات بالاعتراف في وجهات النظر الميزة العرقية، «التمييز العنصري»، والأقليات الجنسية، فضلاً عن الاختلاف بين الجنسين. هذا النوع من المطالبة قد جذب مؤخرًا مصلحة الفلاسفة السياسية، علاوةً على ذلك، فإن بعضهم يسعى لتطوير نموذجٍ جديدٍ من العدالة ويضع الاعتراف في داخلها»[1]

وبالعودة إلى كتابها العمدة «**ثروات النسوية**»، تسلط فريزر الضوء على واقع الحركات النسوية في العقد الثامن من القرن العشرين متجهةً نحو البحث في الحراك المُطالب بالاعتراف بهوية المرأة. وفي خضم هذا المسعى الكبير الذي دفع بفريزر نحو تطوير النظرية النسوية وجعلها قابلة لإستيعاب نظرية الاعتراف، ستعمل رائدة الحركة النسوية على معاينة أهداف النساء انطلاقًا من المطالبة بإلغاء الفوارق بين الجنسين والتركيز على العمل والعنف وكذلك على الصراعات بين الجنسين بشكلٍ متزايدٍ وما ترتب عن ذلك من إخضاع الصراعات الاجتماعية للنضالات الثقافية، وسياسات إعادة التوزيع لسياسات الاعتراف. هذا وترى فريزر بأن «النظرية الحديثة للنوع الاجتماعي تعكس تحوّلاً أوسعَ في قواعد عملية صنع المطالبات السياسية»[2] بحيث أصبحت المطالبة بالاعتراف مطلباً أساسيًّا وتعددت المطالبات بضرورة الإقرار بالتعددية الثقافية وحقوق الإنسان والاستقلال الوطني.

إن ما يسترعي الانتباه في مطالبة فريزر بضرورة تجسيد سياسة الاعتراف الضامنة للاحترام والتقدير الضروري للنساء، وبالتالي إبعاد جل الممارسات التي تخدش من كرامتهن وتحط من

---

[1]- **Fraser Nancy and Honneth Axel** , Redistribution or Recognition?, **translated by Hoel Golb, James Ingram and Christiane Wilke, London. New York, Verso, 2004, p.7.**

[2] -**Fraser Nancy,** Fortunes of feminism: From State- Managed Capitalism to Neoliberal Crisis**, New York, Verso, 2013, p.061.**

قدرتهن على الفعل الإيجابي في المجتمع، باعتبار أن النساء حين يتعرضن إلى الظلم والإساءة قد يتعرضن إلى الرفض من المشاركة المنصفة في الفعل الاجتماعي، ما يجعل من حصولهن على الاحترام والتقدير الضروريين في غاية من الصعوبة داخل هذا الاصطفاف العمودي الذي وضعه المجتمع الذكوري ولم يشارك النساء أصلاً في بنائه، إن ما يسترعي الانتباه هو دفعها المتواصل نحو تجسيد مبدأ الاعتراف الذي بمستطاعه أن يلزم الرجل أخلاقيًّا على ممارسة شروط التفاعل المنصف بين الجنسين.

وفي قراءتها للحراك النسوي الراهن، تذهب فريزر إلى القول بأنّ «التحول إلى الاعتراف هو امتداد للنضال الجندري وفهمًا جديدًا للعدالة الجندرية»[1] وهنا تصل إلى فكرةٍ محوريّةٍ مفادها أنّ النضال النسوي تجاوز المطالبة بالعدالة الجنسية والقول بإعادة التوزيع ليتجه نحو المراهنة على الاعتراف بالهوية والفروق الجندرية وربما التوصل إلى نموذجٍ أوسع، وأكثر ثراءً يشتمل على إعادة التوزيع والاعتراف معًا.

ومع تصاعد وتيرة النضالات النسوية داخل المجتمعات الغربية المعاصرة، تتجه فريزر إلى تقويض إمكانية تواجد مقولة الاعتراف بمفردها لتضيف إليها مقولة إعادة التوزيع، وتراهن في الآن ذاته على ضرورة تواجد الضربين معًا: أي إنّه لا اعتراف بدون إعادة توزيعٍ. معتقدةً أن إرساءهما معًا بإمكانه أن يساعد على إرساء منظومة العدالة الاجتماعية ما بين الفئات المختلفة للمجتمع الواحد.

ولكي لا تنحرف المطالبات النسوية عن مقاصدها، تُشدّد فريزر على أن الواقع النسوي يحتاج إلى مقاربةٍ بديلةٍ لمفاهيمَ الجنس والعدالة خاصة وأن النساء يعانين من سوء توزيعٍ جنسيٍّ، ومن ذلك تراهن على ضرورة المطالبة العلنيّة بإعادة تعريف هويتهم الجماعية حتى يتمكن من اكتساب احترام وتقدير المجتمع وذلك من خلال المطالبة بسياسة الاعتراف وإقامة علاقةٍ ايجابيةٍ بالنفس، وتُقرّ بأن ما يتطلب الاعتراف ليس الهوية الأنثوية ولكن وضع المرأة كشريك كامل في التفاعل الاجتماعي.

تقف فريزر عند قضيةٍ في غايةٍ من الأهمية تتعلق بوضع المرأة الثقافي داخل المجتمعات الغربية المعاصرة في عموميتها والمجتمع الأميركي على وجه الخصوص وما تتعرض له من ظلمٍ جنسيٍّ مجحفٍ عمّق من معاناتها من جهة، ودفعها للاحتجاج من جهةٍ أخرى، ومن ذلك تؤكد أن

[1] -**Fraser Nancy,** Fortunes of feminism: From State- Managed Capitalism to Neoliberal Crisis**, New York, Verso, 2013, p.061.**

ما يتطلب الاعتراف به ليس الهوية النسوية وإنما الاعتراف بالمرأة باعتبارها تمثل شريكًا في عملية التفاعل الاجتماعي.

كما تُقرّ فريزر أن عدم الاعتراف الجنسي كأن تُعتبر المرأة أقل شأنًا من الرجل وتستبعد عن أفق الفعل الاجتماعي انطلاقًا من الظلم الجنسي الموجه ضدّها، شأن ما تطبقه بعض القوانين الجنائية التي تتجاهل الاغتصاب الزوجي وبرامج الرعاية الاجتماعية التي تصمُ الأمهات غير المتزوجات بعدم المسؤولية الجنسية وأيضًا سياسات اللجوء التي تعتبر تشويه الأعضاء التناسلية ممارسةً ثقافيةً كبقية الممارسات الأخرى، فإن ذلك سيفضي بها إلى الشعور بالظلم والتبعية. وترى بأن هذه الممارسات ستعمق من حرمان النساء من تحقيق المساواة في المشاركة الفعلية مع الرجل، لذلك تراهن على ضرورة المطالبة بالاعتراف للخروج من وضع التبعية.

وضمن حديثها عن التبعية الجنسية وما ترتب عنها من إكراهاتٍ أرغمت عليها النساء قصرًا، فإن اهتمامها بهذا الإشكال لم يتوقف عند حدود دول الرفاه، بل نجدها تجادل أيضًا إشكال الحجاب والعلاقات بين الجنسين بشكلٍ عامٍّ في المجتمعات الإسلامية التي تمنح الرجال التفوق والتسلط على النساء وتلغي بالتالي إمكانية التكافؤ بين الجنسين. كما ترى من الزاوية المعاكسة أن ما يسمونه ختان الإناث لا يعني البتة مطالبة بالاعتراف لأنه لا يمثل في الواقع سوى تشويه للأعضاء التناسلية لذلك، تراهن على ضرورة المطالبة بالاعتراف ضمن محاور تشاركية فعلية شأن المساواة في الأجور مثلا.

ترمي فريزر إلى بلوغ أفق الاعتراف باعتباره يمثل براديغمًا هامًّا لترسيخ معايير الاحترام والتقدير والثقة بالنفس، أي باعتباره يساعد على إرساء عدالةٍ تقوم على المناصفة التشاركية بين الجنسين، وهذه المناصفة تشكل عندها الأساس النظري لإشكالية عدالة الاعتراف التي تساعد على القطع مع التبعية الجنسية وبالتالي بلوغ أفقٍ إنسانيٍّ مناصفٍ لكلا الجنسين ما يجعل من العيش فيه ممكنا دون معاناةٍ.

وتماشيًا مع ذلك، تذهب فريزر إلى المطالبة بضرورة القطع مع هذا الظلم الاقتصادي والازدراء الاجتماعي الذي صنعه المجتمع الذكوري الذي يُقلل من قدرة الأنثى على الفعل الإيجابي في المجتمع ما يعمق من معاناتها، وتراهن ضمن مبحثها الهام **ما هي العدالة الاجتماعية: اعترافٌ أم إعادة توزيعٍ** على ضرورة المطالبة بالتغيير الثقافي والاقتصادي وضمن هذا المستوى كتبت:

«تختلط المطالبات بالتغيير الثقافي مع المطالبات بالتغيير الاقتصادي وأيضًا مع مجموع الحركات الاجتماعية وفي داخل كلٍّ منها»[1].

وفي مجمل حديثها عن الظلم الاجتماعي والثقافي المبنيّ على الميز العنصري بين الجنسين داخل فضاء المجتمع الأميركي، تعمل فريزر على ضرورة التصدي لهذه المعاناة عبر بحثها الجادّ عن العدالة الاجتماعية التي تكون كفيلة باحتواء هذه المظالم الاجتماعية، إذ تقر بأنه «يمكننا حقًّا إرساء عدالة للجميع»[2].

هذا وتسعى إلى إعادة صياغة نظرية العدالة بشكل يتواءم والقضايا الراهنة للفرد المعاصر بصفة عامة والنساء بصفةٍ خاصة، داخل فضاء المجتمعات المعاصرة وربما يكمن ذلك خلف إيمانها العميقٍ بضرورة إصلاحٍ الإشكالات المتصلة بالعدالة الاجتماعية، لذلك جمعت بين مفهومي الاعتراف وإعادة التوزيع سعيًا منها إلى البحث عن نظامٍ عادلٍ قوامه المساوة والتكافؤ بين الجنسين في جل المجالات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية. وذلك من أجل التأسيس لمجتمعٍ قوامه التفاعل والتشارك بين الجنسين، خاصةً مع تزايد وتيرة الخطابات النسوية في مرحلة الثمانينات.

ومن أجل الإرتقاء بالنضالات النسوية إلى ماهو أفضل تذهب فريزر إلى الإقرار بضرورة الجمع بين سياسات إعادة التوزيع وسياسة الاعتراف، معتبرةً أن النضالات المطالبة بإعادة التوزيع لا تستطيع أن تنجح ما لم تتحد مع النضال الثقافي، أي المطالبة بالاعتراف الذي يؤثر على التوزيع ويلغي النظرة العنصرية الموجهة ضد النساء.

تحاول فريزر بلوغ الخلاص من خلال جمعها بين الاعتراف وإعادة التوزيع معتقدةً أن هذا الجمع يشكل واجهةً لمقاومة الظلم الجنسي، وبالتالي تحقيق عدالةٍ اجتماعيةٍ منصفة للنساء لأن تحقيق العدالة يتطلب الجمع بينهما من أجل إرساء مجتمع العدل. وعلى الرغم من أنها قد أقرت في عدة مناسبات بضرورة الفصل بين الضربين، إلا أنها تعود للقول بضرورة الجمع بينهما، وذلك من أجل القضاء على الظلم الجنسي والرقي بالواقع الحياتي للنساء.

وعن تطرقها لإشكال العدالة أو التكافؤ في المشاركة تقر فريزر بأنها عملت على إعادة بناء

[1] - Fraser Nancy, Qu’est ce que la justice sociale ?, reconnaissance et redistribution, Trad. Estelle Ferrarese, Paris, La Découverte, 2005, p.16.
[2] -Ibid., p.42.

قواعد اللغة أي لغة المطالبات من الناحية النظرية وترى بأنه لا توجد عدالةٌ حقيقةً حتى ولو كانت هناك مساواةٌ. إذاً، تبدو قراءة فريزر لإشكال العدالة من خلال مطالبتها بالاعتراف الثقافي للنساء، قراءةً تحليليةً لنسق الاعتراف وجوانبه النظرية والعملية، وما يسترعي انتبهنا هنا هو بحثها الجاد عن إعادة بناء عدالةٍ متشبعةٍ بقيمٍ إنسانيةٍ، لذلك عملت على دمج مفهومي الاعتراف مع إعادة التوزيع متجاوزةً بذلك القراءات التاريخية للعدالة، ومعلنةً عن ضربٍ جديدٍ وهو العدالة الجنسية.

وضمن تفحصها للمشروع السياسي الذي تبنته الحركة النسوية المعاصرة أو ما سمته فريزر بالموجة الثانية، تُقرّ بأنّ نضالات هذه الحركة قد اتجهت نحو نقد نظام المجتمع الرأسمالي وخاصةً ضدّ الاستغلال الاقتصادي للنساء والتسلسل الهرمي للمكانة والإخضاع السياسي. لذلك قام الصراع ضدّ المظالم الجندرية وما اتصل بها من عنصريةٍ من أجل المطالبة بتغيير البنية العميقة للمجتمع الرأسمالي الجائر على حقوق النساء الاقتصادية خاصةً، كعدم المساواة في الأجور وفي فرص العمل بين الجنسين التي تجعل من النساء في معاناةٍ متعددة المشارب.

هذا وتُقرّ فريزر بأن التطورات التي عرفتها الحركات النسوية مؤخّرًا جعلتها تتحلل من قبضة الهيمنة الذكورية وما أفرزته من ظلمٍ جنسيٍّ جعلها تتخبط في المعاناة على أمدٍ طويلٍ، وترى بأنه لم يعد بمستطاعها الصمت وإخفاء مطالبها الحارقة، ولهذا فإن الحركات النسوية باتت في المرحلة الراهنة مطالبة أكثر من أي وقتٍ مضى بالدخول في تحركاتٍ اجتماعيةٍ مطالبةٍ بالصراع من أجل الاعتراف والصراع من أجل إعادة التوزيع الاقتصادي معا لكي تتمكن من إرجاع حقوقها المفتكة منها علنا.

مع إدراكها الواعي لجل المظالم التي تواجهها النساء داخل البلدان الغربية بصفة عامة والأميركية على وجه الخصوص، تراهن فريزر على ضرورة التوجه نحو المطالبة بالعدالة الاجتماعية من أجل تجاوز إشكال عدم التكافؤ بين الجنسين في فرص الشغل وفي تقسيم الأدوار ضمن السوق الاقتصادي الرأسمالي. وتدعو في الآن ذاته الحركة النسوية إلى ضرورة أن لا تتخلى عن نضالها ضد السلطة الذكورية من جهةٍ، ومن جهةٍ ثانيةٍ تراهن على ضرورة مضاعفة هذا النقد ضدّ النظام الاقتصادي الرأسمالي. ولكن إلى أيّ مدى يمكن أن تكون هذه الدراسة وفيةً لقضية النساء في العالم؟ وهل يمكن لها أن تتطابق مع سائر نساء العالم أم إنها محدودةُ الرهان؟

نقد نظرية فريزر

وبالإستناد إلى القضايا الاجتماعية والثقافية التي طرحتها فريزر ضمن دراستها لفلسفة الجندر، تبدو هذه الدراسة خروجًا عن النمط المعتاد في العديد من المجتمعات، خاصةً وأنّها نادت بالمساواة بين الجنسين، متحديةً للأدوار الثقافية والاجتماعية التقليدية الموكولة لكلا الجنسين، معلنةً بذلك تجاوزها لثنائية المرأة والرجل إلى المطالبة العلنية بالمساواة المطلقة بينهما ضمن برنامجها البحثي الموسوم بالفلسفة النسوية. ف«حقيقة أن المرأة تابعةٌ للرجل»[1] فسرته فريزر على أنه ضربٌ من الإخفاق والاستعمار العائلي الذي حتمته هيمنة الرجال على النساء في حين أنه حقيقةٌ طبيعيةٌ ملازمةٌ للجنس البشري.

وعلى أساس بحثها عن العدالة بين الجنسين وسعيها وراء إرساء الديمقراطية الجنسية، تبدو دعوتها هذه ضربًا من الشعبوية النسوية التي تقوم على سياسة انقسام واستقطابٍ جنسيٍّ واضحةِ المعالم تضع النساء في مواجهة الرجال بتعلة الظلم الجنسي. إلا أن هذه الدعوة تتناقض مع ما بلغته الإنسانية المعاصرة من تقدمٍ ورقيٍّ فكريٍّ وحضاريٍّ، حيث إن الدعوة تبدو بنظرنا ضربًا من الشعبوية الجنسية العنصرية التي تضع المرأة في صراعٍ مستمرٍّ مع الرجل.

زد على ذلك فإنّ استمرار فريزر بتأييد الحركات النسوية المتمردة عن الواقع الراهن يعتبر في رأينا قضيةً خاسرةً، فالمساواة الجنسية التي تدعو إليها تبعث على خلق أفقٍ اجتماعيٍّ متوترٍ يرتب المواقع والأدوار جنسيًّا، والحال أن الشرع يُقرّ خلاف ذلك. ألا يُعتبر هذا ضربًا من تقديس الخصوصية والاختلاف بدلاً من التركيز على مبدأ الكرامة الإنسانية الذي أقره الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؟

كما أن مطالبة فريزر بالمساواة بين الجنسين ضمن فضاء العمل تبدو متناقضةً بين الموجود والمنشود، حينما تُقرّ بأن النساء والرجال متماثلون ولا داعي للتمييز بينهما انطلاقًا من الجنس، فإنه يتوجبُ على المرأة أن تكون قادرةً على تمثيل الرجل في الأعمال الموكولة إليه حينما أقرت بضرورة حضور المرأة «كشريكٍ كاملٍ في الحياة الاجتماعية، باعتبارها قادرةً على التفاعل مع الرجل كندٍّ»[2].

---

[1] -Fraser Nancy, Fortunes of feminism: From State- Managed Capitalism to Neoliberal Crisis, New York, Verso, 2013, p.82.

[2] -Fraser Nancy, Fortunes of feminism: From State- Managed Capitalism to Neoliberal Crisis, New York, Verso, 2013, p.961.

وهذا ما دفعنا إلى التساؤل مجدّدًا، فإذا كان بإمكان كلاهما تبادل الأدوار ضمن مجال العمل فما الداعي إذاً لمثل هذه المطالبة؟

وعلى الرغم من مراهنة فريزر على ضرورة تبادل الأدوار بين الجنسين سواءً في أعمال الرعاية أو في مجال العمل، إلا أن هذا الرهان ظلّ مبتورًا خاصةً وأنّها وجهت اهتمامها الواسع إلى وجود المرأة في عالم الرجل وأهملت وجود الرجل في عالم المرأة، وهذا ما يبرهن على نظرتها الضيقة التي أوكلت اهتمامها الكبير للأعمال التي ينجزها الرجل وأحطت من شأن الأعمال التي تؤديها المرأة ضمن الفضاء الإنساني الذي تتحرك ضمنه.

فما يعاب عليها أيضًا هو تركيزها العميق على الجانب الاقتصادي في حياة المرأة أكثر من الجانب الأخلاقي الذي كان من المفترض أن توليه اهتمامًا واسعًا، خاصة وأن قضية النسوية تقتضي هذا الاهتمام الخاص بمجال الأخلاق باعتبار أن ما طالبت به يستهدف الأخلاق بدرجةٍ أولى.

كما تبدو الحلول التي قدمتها فريزر ضمن قراءتها لقضية النسوية قصيرةَ الأمد وجوفاءً من العمق، وذلك لأنها ترى في الميز الجنسي ضربًا من الاضطهاد المجتمعي لا وضعًا طبيعيًّا أقرّه الخالق الذي خلق الكون مبنيًّا على الاختلاف والتباين بين الجنسين ليكون سببًا للتكامل مع بعضهما البعض. فمن سنة الله عزّ جلّ أنه لم يخلق موجودًا مستغنيًا عن الآخر المختلف عنه، بل وضع في ذلك الاختلاف نظامًا شاملاً متكاملاً، حيث إن هذا التمييز الذي أفرزته الطبيعة لا يفضي إلى القول بوجود طائفيةٍ أو تراتبيةٍ بين الجنسين بقدر ما يفضي إلى التكامل والانسجام. وهذا ما أقره القرآن الكريم ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً**﴾[1].

إن الإقرار بوجود فوارقَ واختلافاتٍ بيولوجيةٍ وفيزيولوجيةٍ بين الجنسين لا يعني البتة القول بأفضلية جنسٍ على آخرَ، ولكن ذلك يفضي إلى القول بالتكامل بينهما، ما يعني أنهما يتمايزان ولاينفكّ أحدهما عن الآخر، لأن كلّ فردٍ منهما يُكمل الآخر ويُتمّمه في وحدةٍ طبيعيةٍ تعتبر أساس تكون واستمرار المجتمع الإنساني. وتتفاوت الأدوار الموكولة إلى كلا الجنسين وتختلف من بيئةٍ اجتماعيةٍ وثقافيةٍ إلى أخرى، ومن ذلك تكون هذه الأدوار نتيجةً لظروف المجتمع ونظامه السياسي القائم، وإنه من الخطأ أن تفسر هذه الظاهرة انطلاقًا من الدين عينه والعوامل الاقتصادية.

[1]ـ سورة الروم: 21.

لقد سعت فريزر من خلال دراستها لقضية النسوية إلى إرساء تماثلٍ تامٍّ بين الجنسين، ورفضت القول بوجود فوارقَ بينهما حتى تلك التي تنبع من صميم الفطرة والخلق، ولم تكتفِ بالاهتمام بهذا الإشكال ضمن الفضاء الأنغلوسكسوني فحسب، بل إنها وسّعت اهتمامها به حينما أثارت إشكال الحجاب لدى الأقلية المسلمة بفرنسا من خلال دفاعها عنه بقولها: «يجب أن تُعامل الدولة الحجاب كرمزٍ لهويّة المسلمة(...) في مجتمعٍ متعددِ الثقافات»[1]. ما يعنى أنها رأت فيه رمزًا للمرأة المسلمة وهذا يحتسب لها لا عليها.

إلا أن حديثها عن العلاقات بين الجنسين بشكلٍ عامٍّ في المجتمعات الإسلامية قد كان خلافًا لذلك حينما أقرت بأن هذه العلاقات تمنح للرجال التفوق الاجتماعي على النساء وتلغي إمكانية التكافؤ بينهما، بقولها عن «العلاقات بين الجنسين بالمجتمعات المسلمة بشكلٍ عامٍّ تُفسّرُ بصيغةٍ أحاديةِ الجانب تمنح الرجال سلطة التفوق الوحيدة لتفسير الإسلام»[2] . ولعلّ هذا الاهتمام يُضمر في طياته محاولة نشر هذا التوجه الفكري بهذه المجتمعات الإسلامية التي تعترف بوجود فوارقَ بين الجنسين نابعة من الفطرة التي جُبِلاَ عليها، فالشريعة الإسلامية ترى أنهما يختلفان جذريًّا ولا يتماثلان، وهذا ما تكفله الضوابط الأخلاقية والشرعية بالمجتمعات الإسلامية من خلال ما جاء في القرآن الكريم. ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا**﴾[3].

ونظرا لطبيعة هذا الخطاب النسوي وأدواته فإنه يبدو عبارةً عن أداةٍ للهيمنة الغربية على التاريخ الإسلامي الذي يُقرّ بوجود المرأة والرجل كجنسين مختلفين سواءً في المكانة أو في الأدوار، خاصةً وأنّ دورَ المرأة الاجتماعي والثقافي وفق التصور الإسلامي لا يشكّل مجالاً للتهميش والقهر والعزلة، وإنما يرمز إلى الفعل البنّاء من خلال توسيع أنشطتها في المجتمع عبر ما تشغله المرأة من وظائفَ فعالةٍ به.

لقد تركز الجدل الغربي ضمن دراسته لواقع النساء بالمجتمعات الإسلامية حول المرأة على القرآن والحديث والشريعة، حين تم النظر إلى المرأة المسلمة على نحوٍ سطحيٍّ، واعتبرها ضحيةً

[1]-Fraser Nancy, Fortunes of feminism: From State- Managed Capitalism to Neoliberal Crisis, New York, Verso, 2013, p.071.

[2]-Fraser Nancy, Fortunes of feminism: From State- Managed Capitalism to Neoliberal Crisis, New York, Verso, 2013, p.071.

[3]- النساء: 1.

لثقافتها ولدينها. ولعلّ حديث فريزر عن العلاقات بين الجنسين بالمجتمعات الإسلامية خيرُ شاهدٍ على ذلك، فقد تغاضت هي الأخرى عن التحولات التي بلغتها النساء في العالم الإسلامي كالعديد من الحقوق التي نالتها المرأة هناك. فالوعي النسوي المرتبط بحقوق النساء بالعالم الإسلامي في الدين والمجتمع والثقافة ليس حديث النشأة، إذ تعود إرهاصاته التاريخية إلى أواخر القرن التاسع عشر، فمثلاً في تونس ولبنان ومصر ومنذ عقودٍ من الزمن أصبح بإمكان المرأة ممارسة حقّها الانتخابي بينما في بعض المناطق الأميركية مازالت بعض النساء لا تتمتعن بهذا الحق.

يبدو أن هذه الدعوة الصريحة المطالبة بتجسيد الهوية الجنسية ومكافحة التمييز الجنسي لها عدة انعكاساتٍ سلبيةٍ إيديولوجيةٍ من شأنها التأثير على الدول الغربية المتقدمة، ومن ذلك فإن هذه الدعوة تبدو دعوةً صريحةً إلى إثارة خطاباتٍ إيديولوجيةٍ تحمل في طياتها التحفيز على إثارة الصراع بين المرأة والرجل.

ولا يخفى على المتأمّل في دراسة فريزر لمسألة تغير الهويات الثقافية والذي ربطته بتغير الزمن إلا أن يُقرّ بمحدودية رؤيتها حيث إنّها تناست القول بالبيولوجيا وبعلم النفس وكذلك الانتماء الحضاري والاجتماعي في فهمها لتشكل الهوية الخاصة بالنوع حينما أقرت بأنها تتغير وتتبدل وفق السياق الاجتماعي الذي تتحرك ضمنه المجموعات الإنسانية، ويبدو أن لهذا الطرح مضاعفاتٍ كبيرةً على العلاقات الاجتماعية وكذلك على تشكيل الأسرة.

ومن منظورٍ مقارنٍ بين العالم الإسلامي والعالم الغربي فإنّ دعوة فريزر إلى تحقيق عدالةٍ جنسيةٍ تبدو جوفاء من العمق: أولاً، لأنها ركزت اهتمامها الكبير على عالم الرجل، وأهملت عالم المرأة من حيث وجود الجنس الآخر، وثانيًا تبدو هذه الدعوة من منظور الفكر الإسلامي متعارضةً والشريعة الإسلامية التي تُقرّ بالفصل بين الجنسين قصد التكامل والتوافق لا التنافر والصراع كما برهنت هي الأخرى على ذلك. كما أن موقفها هذا يحمل في ثناياه الكثير من التنظير الأجوف خاصة وأن هذه الأفكار التي نادت بها تعاني من عدم التجانس بين النظري والعملي.

كما أن موقفها من الاقتصاد وسوق العمل يبدو أنه حاملٌ لبعدٍ إيديولوجيٍّ عميقٍ من شأنه أن يدمر هذه الدول، ويحرض على الصراعات الإيديولوجية بين من يساند هذه الفلسفة ومن يعارضها فضلاً عن تكريسها لضغينة الكره بين الجنسين وزرع روح العداء بينهما وكأنهما متناقضان ومتنافران.

كما أن هذا الخطاب النسوي الذي تنادي به فريزر ما زال يعاني من القصور الذاتي، خاصةً وأنّ

مدلوله ارتبط بالنخبة النسوية الراقية والمتعلمة والبارزة في المجتمع على حساب المرأة الفقيرة والمقصية والمهمّشة من دائرة الفعل الإيجابي في الوجود.

خاتمة:

تخلص فريزر إلى الإقرار بأن الظلم الجنسي له ثلاثة أبعاد شملت المجال الاقتصادي والثقافي والسياسي، وتُقرّ أنه بإمكان الحركات النسوية اليوم أن تحارب من أجل المطالبة بنظامٍ سياسيٍّ جديدٍ متعدّدِ الوجوه أي نظامٍ ديمقراطيٍّ على جميع المستويات الحياتية، ومكرَّسٍ للتغلب على الظلم في شتّى أبعاده. وتشدد على ضرورة أن تفكر الحركات النسوية المعاصرة في بلوغ هذا النظام خاصة على إثر ما شهدته من مظالمَ عدةٍ شأن الممارسات العنصرية التي جسدها النظام الاقتصادي الرأسمالي في طوره النيوليبرالي..

وبالمحصلة فقد قامت أطروحة فريزر على نظرةٍ نقديةٍ استقرائيةٍ للزوج المفهومي المضاد (هيمنةٌ ذكوريةٌ/ إرادةُ تحرّرٍ أنثويةٍ)، من خلال ما عاينته ضمن دراستها للحركات النسوية داخل المجتمعات الغربية المعاصرة والأميركية على وجه الخصوص. فقد انطلقت من معالجة أشكال الهيمنة الذكورية وما احتملته من ميزٍ جنسيٍّ وما ترتب عنه من تبعية الأنثى للذكر وما لحقها أيضًا من معاناة، لذلك رأت بأن هذه الهيمنة متجذرةٌ في فكر المجتمع الذكوري، وتصنف هذه الهيمنة إلى ثلاثة مستوياتٍ كبرى أتت كما هو معلوم على مجالات الفعل الإنساني المتمثلة في الاقتصاد والثقافة والسياسة.

وترى فريزر أيضًا بأن الحديث عن التحرّر يحمل في طياته طموحاً نقديًّا قويًّا، باعتبار أن البحث عن التحرر يعني إرادة التغلب على الهيمنة وهذا ما عاينته في النضالات النسوية عبر التاريخ شأن نضالات المثليين ومطالبتهم بالتغيير الجنسي، ما يعني أن الحديث عن التحرّر يحمل في ثناياه بعدين أساسين هامين، يتمثل الأول في الوعي بالظلم والجور، ويتمثل الثاني -وهو الأساس- في المطالبة بالتغير، وبالتالي التمرد على ما هو كائنٌ قصد بلوغ الأفضل.

إن دافع فريزر لتناول إشكال الجندر في المجتمعات الغربية في عموميتها والأميركية على وجه الخصوص هو إبراز أهمية النقد وما مثّله من سلطةٍ نابعةٍ من أعماق المجتمع، هذا علاوة على انتمائها للحراك النسوي الأميركي ودعمها المتواصل لقضايا النساء عبر العالم. لذلك فهي لا تنفك

تنتقد جل المظالم التي تعانيها النساء في العالم وتعمل في الآن ذاته على إيجاد مخارجَ شرعيةٍ لهذه القضية الحارقة.

وفي الحقيقة تتمثل مساهمة فريزر في تناول هذا الموضوع، مساهمةً بناءةً باعتبارها عملت على إيجاد مخرجٍ ينير درب النساء من مظالم المجتمع الذكوري الذي عرفته بدول الرفاه، وذلك من خلال بحثها الجادّ عن تجسيد عدالةٍ جنسيةٍ تقتضي التناصف في المشاركة الفعلية بين الجنسين وبالتالي الرقي بالنساء من الظلم والازدراء إلى الاحترام والتقدير الاجتماعي.

إذا كان تفكير فريزر في القضية النسوية قد انصب بالدرجة الأولى في البحث عن الدوافع الأساسية الكامنة خلف المطالبات النسوية بحقوقهن المهدورة في صلب المجتمع، فإن ذلك لم يكن من باب الصدفة أو التلاعب بالكلمات وإنما مرده إلى معالجة واقع الظلم الجنسي المسلط على النساء والحال أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أقر المساواة بين الجنسين ولكن ما يطبق على أرض الواقع مخالفٌ لذلك.

كما أن هذه الدعوة التي أقرتها فريزر ضمن التيار النسوي الليبرالي تبدو محفوفةً بالعديد من النقائص والحيفيات كباقي الدعوات التي أقرتها عدةُ أقلامٍ نسويةٍ أخرى ضمن هذا التيار شأن معالجتها لهذا الطرح من زاوية وجود المرأة في عالم الرجل لا العكس. كما أنها أهملت مجال الأخلاق واهتمت بالمجال الاقتصادي أكثر خاصةً وأنّ هذه الدعوة المطالبة بالمساواة الجنسية لها عدة خلفياتٍ أخلاقيةٍ مشروعة. زد على ذلك فإنّ دعوتها هذه تبدو متضاربةً من حيث الموجود والمنشود، بالإضافة إلى أنّ هذا الخطاب ما زال يعاني من المحدودية والنقص باعتباره شمل فئة النخبة المثقفة من النساء ولم يشمل بعد المرأة المهمشة وغير المتمدرسة.

هذا الباب

يُعنى بإعادة تظهير المفاهيم والمصطلحات التي تُشكّل بجملتها مفاتيحَ معرفيّةً للفكر العالمي المعاصر وإبرازها.

كما تهدف موضوعاته إلى التعرّف إلى التحولات التي طرأت على الحركة المعرفيّة حيال هذه المفاهيم، وكذلك المجادلات التي جرت حولها، وأثر ذلك في اتجاهات المدارس الفكريّة والفلسفيّة وطريقة تعاملها مع كلِّ مفهومٍ أو مصطلحٍ يدخل في حقول استخداماتها.

عالم المفاهيم

مفهوم الجندر

دراسة في معناه، ودلالاته وجذوره، وتياراته الفكرية

خضر إ. حيدر

مفهوم الجندر

دراسة في معناه، ودلالاته، وجذوره، وتياراته الفكريّة

خضر إ. حيدر[*]

إذا كانت المفاهيم التي أنتجتها الحداثة على مدى خمسة قرون قد استهلكت مساحةً واسعةً جداً من الجدل، فإن مفهوم "الجندر" قد تجاوز نظرائه في عالمٍ المفاهيم من الاهتمام والدرس، وما ذاك إلا لتعدّد تعريفاته والغموض الذي يرافق تنظيراته الاصطلاحية من دون أن يتوصّل الباحثون إلى تقديم تعريفٍ جامعٍ له.

في هذا البحث الذي أعده الباحث خضر إ. حيدر، محاولة للإحاطة بأبرز العناصر المكونة لمفهوم "الجندر" سواءً لجهة نشأة المصطلح، وتعدّديته، أو لجهة التيارات الفكرية التي تفرّعت عنه.

المحرر

احتلّ مصطلح "الجندر" أو "الجنوسة" مساحةً واسعةً في تاريخ الغرب الحديث والقديم. حتى إن عددًا من المؤرخين وعلماء الأنثروبولوجيا يردون ولادته إلى المراحل الأولى للحضارتين اليونانية والرومانية. إلا أن بروز هذا المصطلح في الأزمنة الحديثة ترافق مع ولادة الحداثة التي بدأت مسارها مع نهايات القرون الوسطى، ثم تطورت مع عصر النهضة والثورة الصناعية في أوروبا. أما في الحقبة المعاصرة فقد قطعت النقاشات حول قضية «الجندر» وحقوق المرأة أشواطًا متقدمةً. فإلى جانب المنظمات النسوية الحقوقية والبيئية نشأت تياراتٌ اجتماعيةٌ وسياسيةٌ في أوروبا لتنخرط في شبكات الضغط على الحكومات والمنظمات الدولية إلى درجةٍ تحولت فيها المسألة النسوية

---

*ـ كاتب وباحثٌ في الإعلام المعاصر – لبنان.

إلى قضية لها تأثيراتٌ جديةٌ على نطاقٍ عالميٍّ. غير أن هذه التأثيرات لم تتوقّف عند شعارات الدفاع عن حقوق المرأة، وإنما وصلت في كثيرٍ من الأحيان إلى إصدار تشريعاتٍ حكوميةٍ أسهمت في زعزعة أنظمة القيم الأخلاقية والاجتماعية والدينية كقوانين إباحة المثلية وسواها.

في هذا البحث من عالم المفاهيم نسلط الأضواء على معاني ودلالات المصطلح وتاريخ نشأته والتيارات التي ساهمت في ولادته في المجتمعات الغربية الحديثة.

مصطلح متنوع التعريفات

إذا كانت (الجنوسة/ Genre)، على مستوى الاشتقاق اللغوي، في اللغات اللاتينية، قد ارتبطت باللسانيات، والنحو، ونظرية الأجناس الأدبية والإثنولوجية والأنتروبولوجية، فإن الجندر (Gender) قد ارتبط بالعلوم الاجتماعية والإنسانية بصفةٍ خاصةٍ. ويعني هذا أن الجندر «مفهومٌ تمحورت حوله الدراسات النسائية في كافة المجالات: السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والبيولوجية الطبية، والنفسية، والعلوم الطبيعية، والقانونية، والدينية، والتعليمية، والأدبية، والفنية، وفضاءات العمل، والتوظيف، والاتصال، والإعلام، والتراجم، والسير الذاتية؛ ما جعله حقلاً علميًّا ثريًّا لبرامجَ ودراساتٍ تخصصيةٍ بدأت تنشط في الكليات والجامعات الغربية. ولعل المحرك الأساسي لمثل هذه الدراسات هو الدعوة التحررية التي تبنتها الحركات النسائية في تركيزها على مفهوم الجنوسة كعاملٍ تحليليٍّ يكشف الفرضيات المتحيزة المسبقة في فكر الثقافة عمومًا، والغربية خصوصًا.»[1]

بدأ مصطلح الجندر في مرحلته الحديثة في أميركا، لكن كلمة تنحدر من أصل لاتيني (Genus)، ومن لفظة (Gendre) الفرنسية القديمة. أما معناها فيدل على النمط، والمقولة، والصنف، والجنس، والنوع، والفصل بين الذكورة والأنوثة. بيد أن المرادف الحقيقي لكلمة (Gender) هو النوع الاجتماعي، أو الدور الاجتماعي. ويعني هذا أن الجندر هو في مختلف اشتقاقاته اللغوية، على المدلول اللساني والنحوي في أثناء التصريف (المذكر والمؤنث/masculine et feminine)، أو يشير إلى الضمائر الثلاثة (هو/هي/ المحايد)، أو مجموعة من الضمائر التي تتجاوز الثلاثة إلى العشرين نوعا في لغاتٍ أخرى. ولكن مع بروز تيارات الحداثة انتقل مفهوم الجنس إلى مفهوم النوع، فاستخدم في حقل السوسيولوجيا لأول مرةٍ في السبعينيات من القرن الماضي. ويرى

[1] – سعد البازعي وميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، سنة **2000**م، ص:**149**.

الباحثون في هذا الميدان أنه إذا كانت «الجنوسة اللغوية النحوية مجرد بناءٍ أو تركيبة عرفية تقتضيها خصائص اللغة، فإن التمييز النوعي الجنسي (البيولوجي) بين الذكر والأنثى هو تمييزٌ تركيبيٌّ مؤسساتيٌّ ثقافيٌّ، وليس خاصيّةً بيولوجيّةً طبيعيةً. ولهذا تصبح الجبرية البيولوجية مجرد إسقاطٍ ثقافيٍّ لا علةَ طبيعيةً لها في التكوين البشري نفسه. كما أن الجنوسة اللغوية النحوية ليست بنيةً ضديةً، بل تتسع إلى تشعباتٍ متساويةٍ لا تملي قيمًا هرميةً. من هذه الخصائص سعت الدراسات النسائية لدحض دعوى هرمية العلاقة بين الذكر والأنثى التي اصطنعتها وأرستها الثقافة لكي تعطي الرجل قيمةً لا تعتمد على غير تكوينه البيولوجي، أما المرأة، فتتدنى على السلم الهرمي لا لسببٍ سوى تكوينها الطبيعي»[1].

وفي معظم الأحوال يعتبر الجندر، أو الجنوسة، (Gender) الآن أحد المصطلحات الأكثر تعقيداً، والأكثر شيوعاً في المجتمعات المتحدثة باللغة الإنكليزية. وهي كلمة تبرز على نحوٍ غيرِ متوقَّعٍ في كلِّ مكانٍ. ومع أن استعمالاتها تبدو متغيرةً دوماً، بل إنها دائمًا في حالة تقدم، وتنتج كميةً كبيرةً من الأوهام والمعاني، بل غالبًا ما تكون مدهشةً في البيئات الطلابية والشبابية وخصوصًا البيئات النسائية. يتحدث أغلب علماء الاجتماع في الغرب بشيءٍ من الريبة عندما يخوضون في تفصيل معنى هذا المصطلح ودوره. واللاّفت أن هؤلاء وبسبب شكوكهم يتساءلون عما إذا كانت طروحاتهم عن أدوار الجنوسة (gender roles)، غير متحيزة جنوسياً [لأحد الجنسين] (-gender biased). هناك بالطبع معلوماتٌ إضافيةٌ عن هذه الموضوعات والموضوعات المتصلة بها في قسم دراسات الجنوسة (gender studies) سريع الاتساع/ في الجامعات والمعاهد الغربية. لكن هذه الوفرة اللغوية الغنية مشوشةٌ بما يكفي، مع أن كثيراً من هذه المصطلحات الجديدة تدل على اتجاهاتٍ متعارضةٍ بحدةٍ. فالدور الجنوسي، على سبيل المثال، يوحي بشيءٍ من الحصرية والتقييد.

تضارب الآراء حول المصطلح

يعتبر جون ستيوارت مل (1806 - 1883) (J. S. mill)، أحد أبرز منظري الفلسفة النسوية، وخلاصة رأيه في هذا المجال «أن الكائن البشري لم يعد في عصر الليبرالية يولد مقيدًا بأغلال موقعه الاجتماعي، بل يولد حُرًّا ويستخدم ملكاته والفرص المتاحة لتحقيق المصير الذي يفضله،

[1] - سعد البازعي وميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، سنة 2000م. ص 151.

ومن الممكن منطقيًّا أن يحاول أيّ شخصٍ الوصول إلى أيّ مركزٍ في المجتمع[1].

تجدر الإشارة إلى أن مصطلح (فيمينزم Feminism) الذي يترجم إلى (النسوية) أو (النسوانية) أو (الأنثوية)، وهي ترجمةٌ حرفيةٌ لا تفصح عن أيِّ مفهومٍ كامنٍ وراء المصطلح كما يقول المفكر المصري عبد الوهاب المسيري. يضيف أنه قد يكون من المفيد أن نحاول تحديد البعد الكلي والنهائي لهذا المصطلح حتى ندرك معناه المركب والحقيقي. ولإنجاز هذا لا بد أن نضع المصطلح في سياقٍ أوسعَ، ألا وهو ما نسميه (نظرية الحقوق الجديدة). فكثيرٌ من الحركات التحررية في الغرب في عصر ما بعد الحداثة (عصر سيادة الأشياء وإنكار المركز والمقدرة على التجاوز وسقوط كل الثوابت والكليات في قبضة الصيرورة) تختلف تماماً عن الحركات التحررية القديمة التي تصدر عن الرؤية الإنسانية (الهيومانية) المتمركزة حول الإنسان[2].

تبين الأمثلة المقتضبة، أن مفهوم الجندر هو موضع خلافٍ كبيرٍ ولا يمكن الاستغناء عنه في الوقت نفسه. إلا أنه مصدرُ عدمِ استقرارٍ أكثرَ مما هو موضعُ اتفاقٍ. فحين استخدم الجندر لتحديد الاختلافات بين الرجال والنساء، فإن كلمات مثل ازدواج الجنوسة أو امتزاج الجنوسة (gender-blending) تشكك في تلك الخلافات والاختلافات. هذا المعنى للخلاف يستدعي – برأي عددٍ من علماء الاجتماع الأوروبيين - الحذر من الاستيلاء بأسرع مما ينبغي من ناحية إصدار تعريفٍ موجزٍ للمصطلح[3].

وعلى العموم تعتبر الجندرية أن التمايزات الموجودة بين الرجل والمرأة ليست سوى فوارقَ بيولوجية عضوية. وأن المساواة مطلقة في الثقافة والاجتماع والدور. ولذلك فإن كل تمايزٍ هو أمرٌ مصطنعٌ، يعود إلى عواملَ دينيةٍ، وسياسيةٍ، واجتماعيةٍ، واقتصاديةٍ، وذهنيةٍ.

البعض يظن أن مصطلح (فيمينزم) هو مجرد تنويعٍ على مصطلح (Women's Liberation movement) الذي يترجم عادةً إلى (حركة تحرير المرأة والدفاع عن حقوقها). وعليه فقد أخذ المصطلح الجديد تدريجيًّا محل المصطلح القديم، وكأنّهما مترادفان أو متقاربان في المعنى، أو

[1] - د. عطيات أبو السعود –نيتشه والنزعة الإنسانية – مجلة فصول– العدد 65 عام 2002م – صـ37.
[2] - عبد الوهاب المسيري – قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى – دار نهضة مصر – القاهرة – 2010 – ص 14.
[3] - ديفيد غلوفر – كورا كابلان – الجنوسة (الجندر) ترجمة: عدنان حسن – دار الحوار – دمشق – -2018 ص 17.

أن المصطلح الجديد لا يختلف عن القديم إلا في كونه أكثر شمولاً أو أكثر جذريةً.[1]

ونظرًا لتنوع التعريفات الاصطلاحية على أمد أجيالٍ متعاقبةٍ فقد أدى ذلك إلى حدوث اضطرابٍ وفوضًى في تعريف المصطلح. لا أحد يعرف بالضبط متى وأين أُستعمل مصطلح (gender) للإشارة إلى الجوانب الاجتماعية والثقافية للاختلاف الجنسي، لكن من الواضح أن المصطلح كان دارجًا من قبل في علم الجنس في أوائل الستينات. على سبيل المثال، لا يظهر مصطلح (gender) في عرض أليكس كومفورت (Alex Comfort) بعد الحرب لكتاب السلوك الجنسي في المجتمع (Sexual Behaviour in Society (1950) إلى أن تم تنقيح الكتاب لأجل النشر بعد ذلك بثلاثة عشر عاماً (تحت العنوان الجديد، الجنس في المجتمع (Sex in Societ))، عندما أضاف المؤلف مناقشةً مختصرةً «للأدوار الجنوسية». ما له أهميته، أن هذه المناقشة قد وُضعت في فصلٍ حول «الخلفية البيولوجية» للجنسانية البشرية، أكد فيه كومفورت على الصعوبة في معرفة إلى أيٍّ مدًى كان سلوكنا الجنسي غريزياً، نظراً ل«أهمية الوظائف العقلية العليا لدى الإنسان الأكبر منها بكثيرٍ لدى الأنواع الأخرى» (Comfort 1963:34).

دلالة المصطلح النسوي

النسويّة هي «نصرة حقوق النسوة» كما يعبر عن ذلك الباحث الإنكليزي. وفي حين ظهر المصطلح في تسعينيات القرن التاسع عشر في سياق حركة نساءٍ نشيطةٍ، صار يُستخدم الآن لوصف الأفكار والأفعال المؤيّدة للنساء منذ الأزمنة القديمة حتّى الوقت الحاضر (Evans, 2001)[2].

وغالباً ما تُرَدّ أصول النسويّة الغربيّة الحديثة إلى حركة التنوير في القرنين السابع عشر والثامن عشر، بميولها في المساواة والوقاحة، وعلاقاتها الاجتماعيّة الأكثر ميوعةً، وبالذات تقويمها للمعرفة والتعليم. وكان من أوائل المطالب النسوية الدعوة إلى تيسير أكبر للتعليم. وسرعان ما ظهرت فكرةٌ أوسعُ عن حقوق النساء، بلغت أوجها في كتاب ماري ولستونكرافت (Wollstonecraft, 1975 1792) إثبات حقوق النساء (A Vindication of the Rights of women)، وهو يعدّ الآن عملاً أساسيّاً في ظهور الأفكار النسويّة. ودافعت ليبرالية القرن التاسع عشر، لا سيّما في كتاب جون

[1]- د. عبد الوهاب المسيري – المصدر نفسه.
[2]- آن كورثيوس – ضمن كتاب: مفاتيح اصطلاحيّة جديدة – ترجمة: سعيد الغانمي – المنظّمة العربيّة للترجمة – بيروت – 2010 – ص: 683.

ستيوارت مِل ”إخضاع النساء“ (The Subjection of Women) (Mill, 1988 -1869)، دفاعاً قويًّا عن حريّة النساء ومساواتهن في الفرص. وكان عمل مِل قد ظهر نتيجة تطوّر الحملات المطالبة بحقوق النساء – القانونيّة والسياسيّة والاجتماعيّة – وأسهم فيها، في أوروبا، وأميركا الشماليّة، وأماكن أخرى. كما دافع الاشتراكيّون كثيراً عن مساواة النساء، ونظروا إلى إخضاع المرأة بوصفه نتاج الإقطاعيّة، ثمّ الرأسماليّة. ومُنِحَ حق الاقتراع، وهو الحق الذي كان واحداً من المطالب النسويّة الأساسيّة لهن على المستوى الدولي في نيوزلندا أوّلًا، ثمّ أستراليا، وانتشر بالتدريج في أماكنَ أخرى. ومع نهاية الحرب العالميّة الثانية، نجحت النسويّة في البلدان الغربيّة بإزالة كثير من المعوقات القانونيّة والسياسيّة التي كانت تقف في طريق النساء، على الرغم من أن الصورة حادّةٌ، اجتماعيًّا وثقافيًّا واقتصاديًّا، في التمييز بين الرجال والنساء إلا أنها بقيت موجودة. وقد لفتَ عمل سيمون دو بوفوار عام (1949) الجنس الثاني (The Second Sex) (De Beauvoir, 1973) الانتباه الدولي لاستمرار امتهان النساء في عموم أرجاء العالم.

يستعمل مصطلح «الجنوسة» هنا للدلالة على التنوع الواسع في أساليب السلوك بين المجتمعات، لكنه يوحي أيضًا أن درجة الاختيار بداخلها تكون محدودةً تمامًا. بجعل قرائه مدركين لهذه الاختلافات الثقافية. كان كومفورت يأمل في إزالة الغموض عن الجنسانية البشرية من أجل أن يساعد حسب رأيه في تحريرهم، فهو يعتقد أنها تابوهاتٌ جنسيةٌ غيرُ ضروريةٍ وغيرُ عقلانيةٍ. ومع ذلك، في الوقت نفسه، يبدو أن تشديده الأكثر حذرًا على لا عكوسية الأدوار الجنوسية يشي بنقيض الوعد بأي طريق متاح بسهولة إلى التحرر الجنسي. بالنسبة لإنسانويين تحرريين مثل كومفورت فقد كان من الصعب غالباً فهم السبب في أن التنوير الجندري يبدو متخلفاً على هذا النحو عن الأنماط الأخرى من التقدم الاجتماعي والتكنولوجي.

ربما كانت المحاولة الأكثر شمولاً لتنظير الفارق بين الجنس والجنوسة في هذه الفترة توجد في كتابات المحلل النفساني وعالم الإناسة روبرت ج. ستولر (Robert J.Stoller)، الذي ظهر كتابه الذي يحمل عنوان الجنس والجنوسة: حول تطور الذكورة والأنوثة (.Sex and Gender On the Development of Masculinity and Feminity) في عام 1968. فقد حدد ستولر نقطة الانطلاق لأجل عمله في ورقة فرويد حول «التكوين النفسي لحالةٍ جنسانيةٍ مثليةٍ لدى امرأةٍ»

(1920) التي جادلت بأن الصفات الجنسية الجسدية للشخص، ومواقفه العقلية وموضوعات رغبته يمكن أن تتغير بشكلٍ مستقلٍّ عن بعضها البعض، بحيث إن «رجلاً ذا خواصٍّ ذكَريّةٍ سائدة يكون مذكرًا في حياته الإيروتيكية يظل من الممكن تحويله بالنسبة لموضوعه، يحب الرجال فقط بدلاً من النساء» (9-Freud 1979:9.398). بنغمةٍ مشابهةٍ، استعمل ستولر مصطلح (gender) للإشارة إلى تعقيدات تلك «المناطق الهائلة من السلوك، والمشاعر، والأفكار والاستهامات التي تكون مرتبطةً بالجنسين ومع ذلك لا تمتلك الدلالات البيولوجية أساساً» (Staller 1968. ix). مع ذلك، فإننا لا نميل فقط إلى خلط الجنس والجنوسة، بل نفترض بسهولةٍ أيضًا أن مختلف مكونات الجنوسة هي متبادلة الدعم، في حين أنها في الحقيقة قد تشد في اتجاهاتٍ مختلفةٍ.

لقد وضع ستولر الفارق بين الجنس والجنوسة، بقدر ما يمكن لأي شخص منفرد أن يفعل، على الخارطة لأجل الكتّاب والباحثين في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية. لكن إذا كانت أفكاره الأساسية قد أصبحت شائعةً بسرعةٍ، فإنها أيضًا سرعان ما استعملت بطرق لم يكن قد تنبأ بها. فمع الإحياء الهائل للسياسة النسوية في أميركا الشمالية وأوروبا الغربية في أواخر الستينات جاءت المحاولات المتجددة لفهم ومناقشة الظروف الاجتماعية السيئة التي مرت بها النساء وحشر فصل ستولر الجنس عن الجنوسة في الخدمة بوصفه الحدَّ القاطع من نقد الهيمنة الذكورية. لذلك، عندما بدأت كيت ميليت (Kate Millett) برسم الخطوط العامة لنظريتها حول البطريركية في كتاب السياسة الجنسية (1970 - 1977)، الذي كان أحد النصوص المؤسسة لنسوية الموجة الثانية، اعتمدت على عمل ستولر لإثبات حجتها أن "الذكر والأنثى هما في الواقع ثقافتان" نظراً لأن أدلته بدا أنها تلقي الشك على "مشروعية واستمرار الهوية النفسية الجنسية" كحقيقة من حقائق الحياة. مع ذلك، بالمراهنة على هذا الزعم، كانت ميليت تتحرك بشكل فعلي في الاتجاه المعاكس تماماً للتنظير التحليلي النفسي العالي الفردانية لستولر؛ لأنه، عندما أعادت صياغة تفريقه لتقرأ: «الجنس بيولوجي، الجنوسة سيكولوجية» وبالتالي فهي ثقافية، لم تكن تبعد سوى خطوةٍ واحدةٍ عن إرجاع التضادّ بين الجنس والجنوسة إلى ذاك الفارق بين الطبيعة والثقافة. (31- Millett 1977:29).

تاريخية المصطلح

عندما يتتبع المؤرخون «نشوء» الأفكار الحديثة للجنوسة، ينظرون إلى القرن الثامن عشر عادة على

أنّه الزمن الذي بدأت تتسارع فيه التغيّرات. فمن المؤكّد منذ عقوده الأخيرة فصاعداً أن الأنوثة أصبحت مقولةً تنجز، قدرًا كبيراً من «العمل الأيديولوجي» في الثقافة الغربيّة. إنّ الأنوثة، التي تستخدم في كثيرٍ من الأحيان كمؤشّرٍ وسببٍ للتطوّر المتفاوت والحراكيّة المنذرة للمجتمعات برمّتها، هي دوماً ذات وجه يانوسي (Janus Faced)، تقرؤها الثقافة السائدة وتقرؤها النسويّة التي تسعى إلى الدفاع عنها وتغييرها بوصفها في الوقت نفسه عرضاً (symptom) متبقيّاً من أعراض تفاوتات أو فضائل ثقافات الماضي وكإشارةٍ، جيّدةٍ أو سيّئةٍ، على الأشياء القادمة، ففي الدفاع عن حقوق المرأة (1792) (A vindication of the Rights of women) تستعمل الجمهوريّة والنسويّة ماري وولستونكرافت (Mary Wollstonecraft) هاتين الصيغتين للماضي والمستقبل لغايةٍ استراتيجيّةٍ. إنّها تستحضر القوطي (Gothic) والإقطاعي (Feudal) لوصف الأنوثة المعرضة للخطر، مصوّرة النساء البرجوازيّات اللواتي تكتب لأجلهن بوصفهن سجيناتِ سلطةٍ مهدّدةٍ وتعسفيّةٍ، حرفيًّا ومجازيًّا «مسجوناتٍ في عائلاتهن، يتلمسن طريقهن في الظلام» (Wollestone Craft 1988: 5)[1].

هذه المشاكل كانت تتّخذ شكلاً واعيًا لذاته بالنسبة للكتّاب النسويين في تسعينات القرن الثامن عشر. إنّها تطفو على السطح مرّةً أخرى بشكلٍ مختلفٍ في بريطانيا أوائل العهد الفكتوري، عندما يتمّ مرّةً أخرى تحدّي الجنوسة بالتوازي مع أشكال الاختلاف والمراتبيّة الأخرى في زمن الاضطراب الاجتماعي والسياسي. كانت أربعينات القرن التاسع عشر (1840)، مثل تسعينات القرن الثامن عشر (1790)، عصرًا مضطربًا بشكلٍ خاصٍّ في المجتمعات البريطانيّة والأوروبيّة مع ركودٍ اقتصاديٍّ فاقم الصراع الطبقي في بريطانيا. إن تهديد الانتفاض الثوري في الداخل بالإضافة إلى واقعه على القارة [الأوروبيّة] قد ساهم بلا شكٍّ في [الوصول] إلى الحافّة القلقة التي يجدها المرء في كتابات النساء والرجال حول الجنوسة والجنسانيّة، فمعظم روايات أربعينات وخمسينات القرن التاسع عشر التي تضع الحركة الشارتيّة (Chartist) للطبقة العاملة من أجل الحقوق السياسيّة صراحةً أو خفيةً في مركز حبكاتها.

في الثمانينات من القرن العشرين (1980)، عندما كانت فورة السنوات الأولى للنسويّة آخذةً في الانحسار، كان هذا الكم الأوّلي من العمل على كتابات نساء القرن التاسع عشر عرضةً للمراجعة

[1] - ديفيد غلوفر – كورا كابلان – مصدر سابق – ص 62.

ضمن النسويّة (ما يعكس خلافات أوسع في كل من النشاط الحركي والنشاط الفكري بسبب إخفاقه في أن يأخذ في الحسبان التحيّزات الطبقيّة والفرضيّات العنصريّة والإمبراطوريّة المحشوّة في الروايات والمؤلّفين الذين كان يناصرهم. تسأل غاياتري تشاكرافورتي سبيفاك (Gayatri Chakravorti spivak) في مقالة مزلزلة عام (1985) بعنوان «نصوص ثلاث نساءٍ ونقد للإمبرياليّة»، النسويّة أن تفكّر مرّة أخرى في سياسة رواية جين آير (Jane Eyer) التي، كما تجادل، أصبحت «النص المعبود» لفردانيّةٍ نسويّةٍ ليست تأمّليّةً ولا انتقاديّةً في المضامين الأقل تقدميّةً لاستثماراتها السياسيّة (Spivak 1985: 263). ثمّة مقالةٌ لاحقةٌ بقلم سوزان ماير (Susan Meyer) بعنوان «حبر الهند»: الكولونياليّة والاستراتيجيّة المجازيّة لجين آير»، تقتفي التمثيلات والتماهيّات العرقيّة المعقّدة التي تنضوي تحت إبداع جين كبطلةٍ أخلاقيّةٍ وناجيةٍ، مبينةً كيف تتلاعب برونتي بالمجازات العرقيّة لتدعم هويّة جين المقاومة ونشوءها النهائي كزوجةٍ وأمٍّ بيضاء (Meyer 1996). في دراسةٍ آسرةٍ ومؤثّرةٍ بعنوان الرغبة والتخييل المنزلي: تاريخٌ سياسيٌّ للرواية (1987) (Desire and Domestic Fiction: A political History of the Novel) تستعمل نانسي أرمسترونغ (Nancy Armstrong) أعمال ميشيل فوكو لتطوّر وتوسّع جوهر أطروحة وليامز كجزءٍ من سجالٍ داخل النسويّة. إذ ترى الرواية نفسها، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، على أنّها «تحتوي تاريخ الجنسانيّة بداخلها»، وتعني بذلك تاريخ الجنوسة أيضًا (Armstrong 1987: 204). لقد كان تطويرها الأكثر إبداعاً هو ابتكارُ عالمٍ نفسيٍّ جُوّانيٍّ تصوّره أرمسترونغ أنثويًّا. إن كلًّا من الأنوثة التي تصفها، والرواية نفسها، يُصوّران بوصفهما شهوانيين واكتسابيين؛ في الواقع. إن الشكل «القارت» (omnivoro) للرواية يعني أنّ «ثمّةَ مادّةً ثقافيّةً قليلةً جدًّا لا يمكن تضمينها بداخل الحقل الأنثوي» (204). إن كتابة الأخوات برونتي هي مفتاحيّةٌ لتحليل أرمسترونغ. فالعمل الإيديولوجي الذي تنسبه إلى «التخييل المنزلي» عمومًا. التخييل المكتوب من قبل النساء في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الذي يركّز على المجال الخصوصي، الذاتي من الحياة، [هذا العمل] إنّما كان لتحويل «المعلومات السياسيّة»، الذكوريّة المجنوسة ضمناً، إلى «معلوماتٍ سيكولوجيّة» تصبح من ثم مجالاً لنوعٍ جديدٍ من الأنوثة. حتّى حيثما تكون أهداف نقد شارلوت برونتي اجتماعيّةً على نحوٍ واضحٍ، كالنفاقات وإساءة المعاملة التي يمارسها ناظرو مدرسة لوود لليتيمات التي تداوم فيها جين آير، تجادل آرمسترونغ بأن برونتي تُبدل مظالمَ المرأة بالإجحافات الأوسع للطبقة: «إنّها تسحب الصراع الطبقي على العلاقة الجنسيّة» (200).

تيارات جندرية

في أجواء الحراك الطويل والمديد على أمد أجيالٍ متعاقبةٍ، تشكلت تياراتٌ نسائيةٌ في أوروبا وأميركا لم تكن كلّها على خطٍّ واحدٍ. ويمكن في ما يلي تقديم صورةٍ مجملةٍ عن أبرزها:

أولاً: النزعة الأنثوية المتطرفة (Feminism) التي تبلورت في ستينيات القرن العشرين، فإنها أثرٌ من آثار (ما بعد الحداثة) الغربية، تحمل كل معالم تطرفها الذي بلغ بها حد الفوضوية والعدمية واللا أدريّة والعبثية والتفكيك لكلّ الأنساق الفكرية الحداثية التي حاولت تحقيق قدرٍ من اليقين الذي يعوض الإنسان عن طمأنينة الإيمان الديني، التي هدمتها الحداثة بالعلمانية والمادية والوضعية منذ عصر التنوير الغربي العلماني، في القرن الثامن عشر[1].

ثانياً: الداعون إلى نظرية حركة التمركز حول الأنثى يتأرجحون وبعنفٍ بين رؤية مَواطن الاختلاف بين الرجل والمرأة باعتبارها هوةً سحيقةً لا يمكن عبورها من جهةٍ، وبين إنكار وجود أيّ اختلافٍ من جهةٍ أخرى.. ولذا فهم يرفضون فكرة توزيع الأدوار وتقسيم العمل ويؤكدون استحالة اللقاء بين الرجل والمرأة، ولا يكترثون بفكرة العدل ويحاولون إما توسيع الهوة بين الرجال والإناث أو تسويتهم بعضهم بالبعض، فيطالبون بأن يصبح الذكور آباءً وأمهاتٍ في الوقت نفسه، وأن تصبح الإناث بدورهن أمهاتٍ وآباءً[2]. أما فيلسوفة هذه النزعة الأنثوية -الكاتبة الوجودية «سيمون دي بوفوار» (1908 - 1986م) فلقد اعتبرت (الزواج: السجن الأبدي للمرأة، يقطع آمالها وأحلامها!) واعتبرت (مؤسسة الزواج مؤسسة لقهر المرأة، يجب هدمها وإلغاؤها!)، وأنكرت أيّ تميزٍ طبيعيٍّ للمرأة عن الرجل (فلا يولد المرء امرأةً، بل يصير كذلك.. وسلوك المرأة لا تفرضه عليها هرموناتها ولا تكوين دماغها، بل نتيجة لوضعها..)![3].

ثالثاً: الجندرية الليبرالية: تدعو إلى توفير نوعٍ من المساواة في العمل والتعليم والمؤسسات الليبرالية، بمعنى أن « هذا الاتجاه يعزو التفاوت بين الجنسين إلى التوجهات والمواقف الاجتماعية والثقافية. وخلافًا للمنحى الراديكالي، فإن أنصار ونصيرات النسوية الليبرالية لا ينظرون إلى إخضاع المرأة باعتباره من نسقٍ أو بنيةٍ اجتماعيةٍ ضخمةٍ. وبدلا من ذلك، فإنهم يلفتون الانتباه إلى عددٍ

[1]- د. محمد عمارة - الغرب والإسلام أين الخطأ؟ وأين الصواب؟ - ص 236.
[2]-د. عبد الوهاب المسيري - قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى - ص31.
[3]- المصدر نفسه.

كبيرٍ من العوامل المنفصلة التي تسهم في إيجاد التفاوت بين الرجال والنساء. إنهم، على سبيل المثال، يركزون جهودهم على إيجاد وحماية الفرص المتكافئة للنساء عبر التشريعات والوسائل الديمقراطية الأخرى. يؤيدون إصدار مثل هذه التشريعات مثل قوانين المساواة في الأجر والقوانين المناهضة للتمييز ضد النساء والقوانين الأخرى التي تجعل للنساء والرجال حقوقا متساوية أمام القانون. كما يطالب التيار الجندري الليبرالي الحكومات والمنظمات والمؤسسات الحاكمة بتطبيق سياسيةٍ جندريةٍ نوعيةٍ ديمقراطيةٍ قائمةٍ على المساواة والتماثل والتكامل، والإنصاف في ما هو ماديٌّ ونوعيٌّ بين الجنسين معا، دون السعي إلى إسقاط النظام الليبرالي بكامله، كما تذهب إلى ذلك النسوية الجذرية ذات الطابع الراديكالي، أو النسوية الماركسية الصراعية[1].

رابعاً: الجندرية (النسوية) الراديكالية: وهذا التيار يدعو إلى إلغاء الأسرة (النواتية) الأم والأبناء. أي التي يمارس عليها القمع والاستغلال والسطوة والعنف. ويعني هذا كله أن هذا الاتجاه يثور على ظلم الرجل البطريركي الذي يستعبد المرأة ويحولها إلى مجرد ظاهرةٍ جسديةٍ. ومن ثم، يستلبها ويستغلها ويهيمن عليها ظلمًا. وعليه، «تنطلق النسوية الراديكالية المتطرفة من الاعتقاد بأن الرجال هم المسؤولون عن استغلال النساء وهم المنتفعون في الوقت نفسه من هذا الوضع. كما تركز هذه المدرسة على العائلة باعتبارها المنبع الأول لقمع المرأة في المجتمع. وفوق هذا لا تؤمن المدرسة الراديكالية بأن المرأة ستتحرر من القمع الجنسي عن طريق الإصلاح أو التغيير التدريجي، إذ لا بد من الإطاحة بالنسق البطريركي الأبوي لتحقيق المساواة بين الجنسين. وقد غدا مفهوم البطريركية كثير التداول في أوساط من يناصرون النظرية النسوية، كما أن الأطروحات والدعوات التي عرضتها المدرسة الراديكالية من خلال ممثليها من الرجال والنساء على السواء قد أثارت الاهتمام على المستويين الوطني والعالمي بمجموعة من القضايا البالغة الأهمية مثل العنف ضد النساء، وابتذال وامتهان مكانة المرأة الإنسانية عن طريق وسائل الإعلام والإعلان والترويج»[2].

خامساً: النسوية السوداء: (Black feminism/féminisme noir)، وهي بيئةٌ نسويةٌ حفّزتها المناخات العنصرية ضدّ الزنوجة في أوروبا والولايات المتحدة. ولذا فهي تتميز بكونها حركةً

[1] - أنتوني غدنز- علم الاجتماع – ترجمة: فايز الصباغ – المنظمة العربية للترجمة – بيروت – لبنان – 2005 – ص 196.
[2] - أنتوني غدنر – المصدر نفسه – ص 197-200.

نضاليةً وحقوقيةً[1]، وقد ظهرت هذه الحركة في أميركا في ستينيات القرن العشرين وغايتها المطالبة بالمساواة مع النسوية البيضاء في الحقوق والواجبات، وعدم الفصل بينهما في أثناء رسم السياسات العمومية، أو الفصل بينهما في القطاعين العام والخاص. والنسوية السوداء ترفض التمييز العنصري من جهةٍ، والتمييز اللوني من جهةٍ أخرى. كما يرى أنصار النسوية السوداء «أنه ينبغي استقصاء عواملَ جوهريةٍ أخرى غير الجندرية مثل الوضع الطبقي والأصول الإثنية لفهم القمع الذي تعانيه النساء غير البيضوات.[2]»

ولقد اتخذت النسوية السوداء الكتابة الأدبية والفكرية سلاحا لمواجهة السياسية العرقية البيضاء بالتحليل، والنقد، والتقويض؛ حيث «وسعت كاتبات مثل: باربرا سميث وبيل هوكس أساس الدراسات العرقية من خلال زيادة الوعي لحالة الكاتبات النساء السودوات بشكلٍ عامٍّ والكاتبات السودوات السحاقيات على وجه الخصوص. وقد كتبت جون جوردان وبولا غن آلن وأخريات على نطاقٍ واسعٍ عن التجربة الأدبية للكاتبات الهنديات الأميركيات وكذلك الأميركيات السودوات بشكلٍ عامٍّ».

تعدّد النظريات النسوية

اتفق معظم الدارسين لقضية الجندر على التعامل معها كمفهوم تحليل في ميدان واسع من الدراسات تتناول مفاهيمَ مترابطةً مثل الرجال والنساء، والذكور والإناث، والتذكير والتأنيث، والجنس والجنسيّة. وهي تدلّ في العادة على التمييزات الاجتماعيّة، والثقافيّة، والتاريخيّة، بين الرجال والنساء، وأحياناً توصف بأنّها دراسة التذكير والتأنيث.

غالباً ما يُعزى مفهوم الجنوسة إلى الموجة الثانية من النسويّة. ولقد كانت تنطوي على معنًى أقدمَ لـ «نوع» أو «صنف» أو «فئة»، ويتكرّر استخدامها كثيراً في مناقشات النحو. في الستينات، تغيّر معناها حين استخدمت في علم الجنس والتحليل النفسي لوصف الأدوار الاجتماعيّة الذكريّة والأنثويّة، كما هو الحال حين كتب أليكس كومفورت (Comfort, 1964) عن أدوار الجنوسة،

[1] Elsa Dorlin, Introduction Black feminism Revolution ! La Révolution du féminisme Noir ! (L’Harmattan, 2007).

[2] - أنتوني غدنز: نفسه، ص:222.

التي تُعلَّم في مرحلةٍ مبكرةٍ من العمر. بعد أربع سنواتٍ، رأى روبرت ستولر (Stoller, 1968) أنّه في حين يتحدّد الجنس بيولوجيًّا، فإن هويّة الجنوسة هي نتاج تأثيراتٍ نفسيّةٍ واجتماعيّةٍ؛ والحقيقة أن هويّة الجنوسة والجنس البيولوجي يمكن أن يصطرعا، كما في حالة المتحوّلين جنسيًّا. وإذا تابعنا ستولر، فقد اعتُبر الجنس أساساً بيولوجيًّا للفروق بين الذكر والأنثى، في حين أن الجنوسة كانت بناءً اجتماعيًّا وثقافيًّا. وهذا الفصل بين البيولوجيا والثقافة يتعارض مع المعتقدات الشائعة في وقتها، التي كانت تفترض أن الفروق الاجتماعيّة والثقافيّة بين الرجال والنساء كان لها أساسها البيولوجي المؤكّد والضروري[1].

خلال الثمانينات، حوّلت تطوّراتٌ متعدّدةٌ من طرق فهم الجنس والجنوسة. واحدةٌ منها كانت سقوط الشكوك النسويّة الأولى بنظريّة التحليل النفسي باعتبارها ذكوريّةً في جوهرها، وتطوير متنٍ خاصٍّ من نظريّةِ تحليلٍ نفسيٍّ نسويّةٍ. وشاعت المقاربات المستمدّة من سيغموند فرويد والراحل جاك لاكان، فوفّرت أدواتٍ للتنظير في الاختلاف الذكري - الأنثوي بوصفه ظاهرةً فرديّةً وثقافيّةً في وقتٍ واحدٍ. وتمثل تطوّر آخر في الاهتمام المتزايد بالعرق والإثنيّة. فصارت دراسة الجنوسة تتعرض باستمرارٍ لتحديّات نساءٍ يصفنها بأنّها تصدر عن جماعاتٍ عرقيّةٍ وإثنيّةٍ «خارجيّةٍ». وصار التأكيد على العرق والإثنيّة باستمرار يضع أهميّة الجنوسة موضع المساءلة، وهو فحصٌ تمت تأديته باسم الطبقة قبل عقدٍ من الزمن. فضلاً عن ذلك، لم يكن كافياً إضافة الآثار الاجتماعيّة والثقافيّة معاً للعرق والجنوسة، بل كانت المهمّة تتطلب رؤية الكيفيّة التي يشكّل بها كلٌّ منهما الآخر.

كان المصدر الآخر للتغيّر يتمثّل في تأثير نظريّة ما بعد البنيويّة، المستمدّة بوجهٍ خاصٍّ من منظّرين فرنسيين من طراز ميشال فوكو، وجاك دريدا، وجوليا كريستيفا، وجاك لاكان، ولوس أريغاي، وقد أُعيد تشغيلها في العالم الأنجلوفوني. يؤكّد ما بعد البنيوي على أن الأبنية الاستطراديّة والخطابيّة للجسد كانت تعني نهاية، أو في الأقل إضعافاً، للتمييز بين الجنس والجنوسة. يرى المنظّرون الما بعد بنيويون أننا ليس من اللازم أن نفكّر بالجسد الذكري والأنثوي ككيانين منفصلين ومتناقضين؛ فهذه الثنائيّة مبنيّةٌ خطابيًّا واستطراديًّا. وهذا يعني أننا نستطيع أن نتعرّف على الفروق البيولوجيّة دون النظر إليها في نمطٍ ثنائيٍّ متقابلٍ. ولكن إذا كانت ما بعد البنيويّة قد هدّدت التمييز

[1]- آن كورثيوس - مفهوم الجنوسة - راجع كتاب: مفاتيح اصطلاحيّة جديدة - إعداد: طوني بنيت وميغان موريس - المنظمة العربيّة للترجمة - ترجمة: سعيد الغانمي - بيروت 2010.

بين الجنس والجنوسة، فإنّها أيضًا، من خلال عمل جوديث بتلر (Butler, 1990)، قد أعادت إحياء مفهوم الجنُوسة. ترى بتلر أن الجنُوسة ليست اسماً بل هي «فعلٌ أدائيٌّ»، هي «دائماً فعلٌ، وإن لم يكن فعلاً تؤديه ذاتٌ يمكن أن توصف بأنّها تسبق الفعل وجوداً» (ص: 24-25). يتمّ إنتاج الذاتيّة الجنَّسة (gendered) في سلسلةٍ من الخطابات المتنافسة، وليس من خلال إيديولوجيا أبويةٍ مفردةٍ، وعلاقات الجنُوسة هي عمليّةٌ تنطوي على استراتيجيّاتٍ واستراتيجيّاتٍ مضادّةٍ للسلطة. وقد أفضى عمل بتلر إلى نمطٍ متزايدٍ من الحديث عن التجنيس والتوليد والعمليّات الاجتماعيّة المولَّدة.

بعد فترةٍ من اندلاع حركة تحرير النساء في أواخر الستينيات في الولايات المتّحدة وأماكن أخرى، أطلق اسم نسويّة الموجة الأولى على حركة النساء المبكرة، وأُعلِنَ عن بدء نسويّة الموجة الثانية. ويمكن عزو هذه الصورة الجديدة، الأكثر جذريّة، إلى عددٍ من التطوّرات: انضمام النساء إلى قوّة العمل، ومع التغيّرات السكانيّة تضاؤل الحاجة إلى شغلهنّ في البيت؛ والنمو المتسارع في تعليم النساء؛ والمقابلة الصارخة بين توقعات النساء المتنامية والفرص الاقتصاديّة والسياسيّة التي بقيت محدودة أمامهن.

اعتبرت نسويّةُ الموجةِ الثانيةِ النساءَ جميعًا يضطهِدُنّ الرجال جميعاً. وفي حين لوحظت فروق الطبقة والعرق، فإن هذه الفروق لم تعتبر في البداية كافية لنفي أو تعقيد الاضطهاد العام للنساء الذي يتّضح في الأجور المنخفضة التي تتقاضاها النسوة، والمكانة في قوّة العمل، والمنزلة الاجتماعيّة المتدنيّة، وتجربة الجوانب الأكثر وحشيّة في الهيمنة الذكوريّة من خلال العنف المنزلي والاعتداء الجنسي.

وكان واحدٌ من الاهتمامات الأساسيّة للحركة الجديدة يتمثّل في الحقوق الجنسيّة والمتعة عند النساء، كما يتّضح عند النساء في عناوين نصوص نسويّة أساسيّة مثل كتاب كيت ميليت: السياسة الجنسيّة (Millett, 1970) وكتاب جرمين غريه الخص الأنثوي (Greer, 1970). وفي حين كانت «النسويّة» تدعو إلى مراعاة «المثقفة» المتطّهرة، المحتشمة الملبس، فقد صارت النساء بدءاً من السبعينيّات كثيراً ما تُصوَّرن أنّهن مهتمات بالجنس، وغالباً سحاقيّات، لا يبالين إلّا قليلاً بالكياسة والتهذيب.

كثيراً ما أُلصقت الحركة النسويّة بمختلف الحركات السياسيّة الأخرى. والتصنيف الشائع لها أن تقسَّم إلى الأجنحة الليبراليّة، والجذريّة، والاشتراكيّة. ركّزت النسويّة الليبراليّة على إزاحة الحواجز عن تحقيق المساواة بالرجال، وعملت في الساحات القانونيّة والسياسيّة، وأحرزت نجاحًا ملحوظًا.

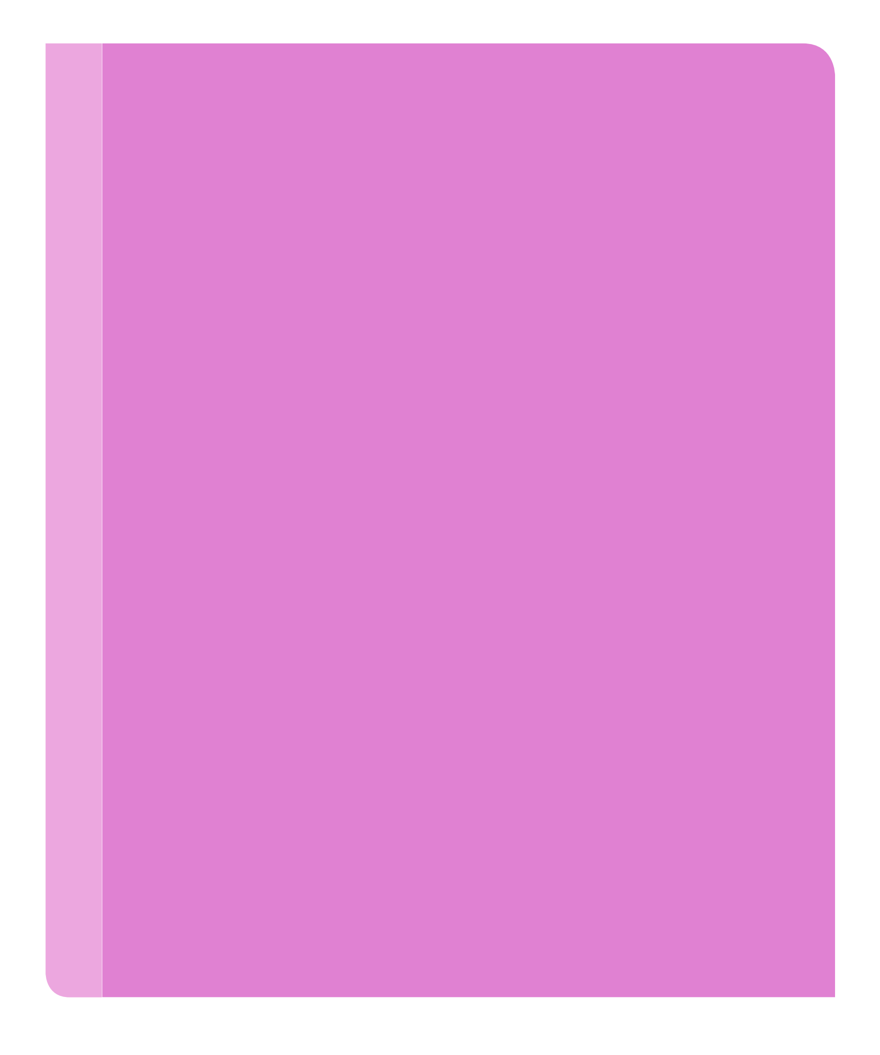
وأكّدت النسويّة الجذريّة على الخاصيّة التأسيسيّة لفروق الجنُوسة، وكانت أكثر اهتمامًا بالتغيّر الثقافي طويل الأمد ما يفضي إلى مزيدٍ من الاحترام والاستقلال للنساء. وركّزت النسويّة الاشتراكيّة على الطرق التي تقتضي فيها الرأسماليّة إخضاع النساء وتؤبده.

اخترقت النسويّة في كثيرٍ من أرجاء العالم جوانب متعدّدة من الحياة العامّة والخاصّة، محوِّلة تحويلاً جوهريّاً العلاقات بين الرجال والنساء. وكان من أهم أسباب نجاح النسويّة تأكيدها المزدوج على الذات الفرديّة والسلطة الجمعيّة، اللذين غالبًا ما كان يُنظر إليهما في الخطاب السياسي كموقعين بديلين للمسؤوليّة الإنسانيّة. بإظهارها أن «الأختية قوّةٌ»، دعت النسويّة النساء إلى التعصيب معًا والتجمّع لتغيير بنى السلطة. وحين كانت النسويّة تقول: «الشخصي السياسي»، كانت تقترح أن التغيّر الفردي والتغيّر الاجتماعي هما جزءٌ من العمليّة نفسها. وبناءً على ذلك أصبحت سياسة ناجحةً في الأمور الشخصيّة بحيث غدا كلّ مظهرٍ من مظاهر الحياة الخاصّة - الصحة، والملبس، والجنس، والصداقات، والمهنة، والنماذج الثقافيّة والكماليّة، والفلسفة - جزءاً من مشروعٍ سياسيٍّ للتغيير. وبالإضافة إلى هذا التأكيد على الشخصي، كانت هناك أيضًا سياسةٌ أكثرُ تقليديّةً في الاحتجاج والتجمّع والأحاديث العامّة والحملات والتنظيم. وحظيت الصور المعتدلة من النسويّة بدعمٍ عالميٍّ من الأمم المتّحدة، من خلال عقدِ أربعةِ مؤتمراتٍ عالميّةٍ ضخمةٍ: في مكسيكو سيتي عام 1975 (أفضى إلى إعلان الأمم المتّحدة عقد النساء [1976-1985])، وفي كوبنهاغن عام 1980، وفي نايروبي عام 1986، وفي بكين عام 1995 (Pettmsn, 1996).

ترجمة ملخصات المحتوى

Summaries of Researches and Articles

Sommaires des articles et des recherches



me rebelle contre les valeurs et coutumes de la société et ,d'autre part, introduit le libéralisme occidental pour penser la question féministe.

Dans la rubrique "Le témoin", la chercheure tunisienne Sarah Dabbouçi aborde la dimension philosophique de la théorie du genre à travers des conceptions de la philosophe américaine Nancy

Frazer. Elle s'est concentrée sur les idées clés de Frazer sur la femme qui soulèvent un grand débat dans les milieux culturels occidentaux, y compris le milieu féminin.

La rubrique "Le monde des notions" présente un article écrit par M. Khodhor Ibrahim. Ce dernier s'efforce à énumérer les éléments constitutifs du concept "genre" par rapport à sa naissance et les courants de pensée qui en sont dérivés. Sa démarche vise à démontrer que le concept du genre est caractérisé par ses définitions imprécises et par l'ambiguïté de ses théories. D'ailleurs, les chercheurs ne se sont pas mis d'accord sur une définition exhaustive et conventionnelle du concept genre.

-Le chercheur iranien Quaçem Ahmadi écrit un article intitulé "Les tendances du féminisme" pour questionner l'aspect éthique dans les doctrines féministes. Pour lui, ce mouvement, devenu progressivement mondial, présente des troubles éthiques dont la pensée féministe doit se débarrasser.

-Le chercheur égyptien Mostapha Annachar écrit un article intitulé "Le féminisme écologique". Il parle d'un aspect du débat autour de la question des femmes. Le chercheur focalise sa recherche sur le courant féministe écologique; il tente de le reconsidérer en analysant ses structures et les conditions de sa naissance en Europe et aux Etats-Unis. Dans la partie critique de l'étude, le chercheur révèle les impasses théoriques et pratiques de la théorie écologique dans la mesure où ses partisans s'efforcent à le lier avec les courants environnementaux et sociaux qui sont nés en Occident au cours des dernières décennies de la post-modernité.

-"La féminité en état d'aliénation", est un article écrit par Iman Shamçeddine. La chercheure discute la thèse du genre, telle qu'elle est née dans la société occidentale moderne, en présentant le Coran comme texte fondateur qui définit le statut des femmes en tant qu'être qui puise son existence et sa place dans l'humanisme, ce qui pourrait nuire aux thèses du genre qui présentent la femme comme genre indépendant du genre humain.

-La chercheure tunisienne Thouraya Ben Maçmiya écrit un article intitulé "La vision réductionniste du féminisme". Dans cet article, il est question de la notion du genre ainsi que ses applications dans le cinéma. La chercheure applique son approche sur le cinéma tunisien en tant que modèle qui, d'une part, réduit la réalité de la femme arabe en la présentant com-

fastes sur les sociétés arabes en général et musulmanes en particulier. Il présente quelques exemples cités par des sociologues arabes, liés à leurs réflexions critiques dans ce domaine. Sa démarche ne se limite pas à un simple inventaire des différents points de vue, elle vise aussi à les soumettre à sa critique personnelle.

-"Le genre entre l'islam et la modernité occidentale" est le titre de l'étude du sociologue iranien Moujtaba Attar Zada. Il explique la thèse féministe dans son cadre théorique et historique dans la mesure où elle est considérée comme un des aspects de la modernité occidentale; il développe ensuite une réflexion critique sur la vision occidentale de la femme basée sur le système coranique mettant en exergue les différences entre les deux visions sur les plans historique et ontologique

- Quant à Abdel-Majid Zaraket, il définit l'essence du mouvement féministe dans ses aspects littéraire et créatif à travers son article "Le féminisme littéraire ʻʻ . Le même chercheur compare la conception du féminisme selon les théories contemporaines pour expliciter leurs divergences au niveau de la vision et la démarche; il souligne également les effets de la culture féministe occidentale sur le mouvement littéraire féministe dans le monde arabe.

Dans la rubrique "Cercles de débat", est présenté un ensemble de recherches qui portent sur la théorie du genre:

-"Le genre en tant que partialité culturelle occidentale" est le titre de l'étude du sociologue Talal Atriçi. M. Atrissi aborde le contexte qui a contribué à l'apparition de la théorie du genre et examine les influences de ses courants qui ont dépassé le cadre local laïque pour atteindre les sociétés conservatrices et religieuses sous nombreux aspects et formes.

opposition à la philosophie islamique, et constate ensuite l'impossibilité de la concordance entre les deux.

-"Idéologie du genre" est le titre d'un article rédigé par l'équipe de "La Manif Pour Tous". Le même article révèle l'ambiguïté que peuvent recel-er la notion et ses divers emplois dans les milieux intellectuels et aca-démiques, et considère le "genre" comme un concept idéologique qui est devenu rapidement un thème controversé entre les courants de pensée en Europe et aux Etats-Unis

-Sheikh Haçan al-Hadi a publié un article intitulé "Une approche critique de l'identité du genre"; il s'efforce de présenter une vision islamique de la femme dans le cadre du débat dont elle a été sujet depuis des décen-nies; il engage ensuite un débat critique sur l'idée du genre et ses cou-rants occidentaux, en révélant les lacunes et les impasses de la réflexion occidentale sur une question sensible et complexe, ainsi que ses effets intellectuels, moraux et sociaux sur la réalité féministe contemporaine, en particulier dans les sociétés arabes et musulmanes.

-La chercheuse égyptienne Salwa Naçrat choisit le titre "La philosophie féministe pour son article élucidant le statut des femmes dans l'islam du point de vue de ses docteurs selon leur appréhension des textes reli-gieux. Elle conclut que la pensée féministe occidentale s'oppose aux fon-dements de la Charia islamique car non seulement cette pensée légitime la destruction de la famille, la lutte entre les deux sexes et l'égalité entre les sexes, mais aussi elle appelle à la suprématie de la femme sans ac-corder une importance aux problèmes qu'elle engendre au niveau de la vie de l'être humain.

-Sous le titre "Le féminisme islamique", le chercheur égyptien Ahmad Abdel-Halim Attiyeh s'attaque à la théorie du genre et ses effets né-

Résumés du numéro 16 de la revue Al. Istighrab

L'homme, le contraire du genre

Le numéro 16 de la revue al-Istighrab se fixe comme objectif d'analyser le thème du genre et ses problématiques philosophiques et épistémologique qui ont accompagné la femme tout au long de son histoire en parallèle avec l'histoire de la modernité en Occident.

Ce numéro comporte plusieurs articles et études dont le but est d'explorer la question du genre ainsi que ses principaux problèmes.

A travers sa préface intitulée "Grandeur du double... désagrégation du genre", Mahmoud Haïdar analyse les premiers fondements des théories féministes et leur relation avec les constructions épistémologiques et philosophiques de la modernité. Le rédacteur en chef montre le fondement ontologique de la tendance du genre qui culmine dans le radicalisme dans la mesure où la femme est un être qui a une identité existentiale.

Le "Dossier" est un ensemble de contributions à travers lesquelles plusieurs penseurs et sociologues appartenant aux mondes, arabo-musulman et occident, ont traité la problématique du genre:

-Le chercheur américain Mohammad Leguenhousen écrit un article intitulé "L'Islam en confrontation avec le féminisme". Il s'efforce de présenter une vision de la philosophie scolastique permettant de penser le féminisme du point de vue islamique. Le chercheur suscite alors une discussion profonde à propos de la philosophie féministe occidentale par

Table des matières

Préface

Le dossier

Table des matières

Cercles de débat

Le témoin

Le monde des notions

Les résumés du contenu en français et en anglais

prepared by Khoder I. Haidar through which he explores the most salient points constituting the concept "gender" in terms of the development of the concept, its multiplicity, or in terms of its relation with the intellectual currents that has branched out from it; particularly that the concept "gender" is distinguished by its multiple definitions and the ambiguity that accompanies its terminology theories and the disagreement of the researchers over introducing a unanimous and agreeable definition.

out the theoretical and the practical ecological barriers, particularly the part related to those who adopt it and are seeking to connect it to the environmental and social currents which have grown in the West over the past few decades in the wake of the post-modernity period.

❈ In her study "Encroached Feminism," the Lebanese researcher, Iman Shams Eddin" seeks to discuss her thesis on genderism the way it appeared in the Western sociology; she started out from the Quranic foundation of the woman's positioning as a creature deriving her presence and prestige from the humanity of the human being, which forms a necessary introduction to revoke a set of gender theses which stressed on classifying the woman as an independent kind apart from the notion of the human being as a human being.

❈ The academic Tunisian researcher, Thurayah Bin Masmiyah, presents a study titled "Feminist Reduction" in which she presented the concept of gender through its applications in the movie works. She went through an application of this study in the Tunisian movie experience as a pattern pointing out the reductive image of the Arab woman and presents her as a rebellious being against the socially local values and traditions on one side, and it seeks to pick the liberal Western pattern with regard to the feminist issue on the other side.

❈ In the Section "The Witness," the Tunisian researcher Sarah Dabbousi writes a critical study in which she discusses the philosophical dimension of the gender theory through the speculations of the American philosopher Nancy Fraser. The researcher focuses on Fraser's pivotal ideas about women, which have been taking an extended debate in the Western cultural circles in particular the women's circles.

❈ In the section of "The World of Concepts," we will read a research

course of his critical approach, he presents for a set of comparisons with modern theories so that he would highlight the variation in the vision and the methodology; in addition, he makes reference to the impact resulting from the presence of the Western feminist culture upon the feminist literary movement in the Arab world.

❈ In the Section of "Debate Sessions," we have got a group of researches revolving about genderism theory, and it has been sequenced as such:

❈ "Gender in What it is a Western Cultural Bias" is a research in which the Professor in sociology Talal Atreesi discusses how the gender implications have appeared in our societies, and to what extent its currents have been able to impact local environments that are not restricted to the secular and the urban trends, but they also extended in the first place to the conservative and religious environments in incalculable forms and images.

❈ An essay by the Iranian researcher "Kasem Ahmadi" titled "The Contentions of Feminist Ideology" in which he highlights the points of value weaknesses in the various feminist trends; also, he offers visions, imagery and solutions to overcome the moral problems which have become a serious barrier before the feminist intellect which has gradually turned into an international phenomenon.

❈ The Egyptian researcher Mustafa Al Nashar writes an essay about "Ecological Feminism" in which he discusses one particular aspect of the several aspects of the heated debate over the issue of women. Besides, he showed interest in the ecological feminist streamlining and endeavored to review it and break down its epistemological structure and the circumstances that have led to its birth in the European and American West. In the critical side of the study, the researcher points

Philosophy" in which she points out the position of women in Islam through the view of some of its scholars and through their understanding the religious texts. In the context of her study, the researcher decides that the Western feminine intellect has no place in the Islamic Jurisprudence because it invites for the family tie breakdown; second, it invites for a struggle between the two genders; third, it invites for absolute equality between the man and the woman and rather for the superiority of the feminine gender entailing defectiveness in the human life.

❈ Under the title "Islamic Feminism," the Egyptian researcher Ahmad Abdel Haleem A'tiyah explores the gender issue in its implications upon the Arab and the Islamic societies. After he presents for evidences discussed by Arab thinkers and sociologists in the form of critical discussions in this course, he goes on to breakdown several points of view indicated in order to evaluate them critically.

❈ "Genderism Between Islam and Western Modernity" is the title of the research that the Iranian researcher in political sociology Mujtaba A'ttar Zadah explores and he presents in it the feminine thesis in both courses its theoretical and historical ones, which he considers as one of the most salient appearances of the Westren modernity; then he runs through a critical theorizing of the Western vision in what is related to women starting out from the Quranic Islamic system in order to point out variation and distinction between both visions in the historical and the ontological fields.

❈ A study by Professor Abdel Majeed Zaraket under the title "Literary Feminism" which aims to offer a definition of the nature of the feminist movement in its literary and inventive sphere. Furthermore, in the

were contributed by intellectuals, and sociologists and Western researchers and from the Arab and Islamic world arranged as in the following:

❈ The American thinker and researcher Muhammad Legenhausen writes an essay titled "Islam vs. Feminism" in which he endeavored to highlight a philosophical discourse vision that forms a gateway to approach the issue of feminism from the Islamic point of view. Thus, the researcher went on in a profound discussion of the Western feminine philosophy in comparison with the Islamic philosophy so he may prove that it is improbable to compromise between them.

❈ The essay titled "Gender Ideology" was set by the team "The Protest Movement for All" in France. It sheds light on the ambiguity of the concept, its greyness, and its multiple uses in the academic and the intellectual mediums. Also, he considers "Genderism" an ideological concept that has changed in a record period into an issue of gravitation among the intellectual schools in Europe and in the USA.

❈ In a study titled "A Critical Approach for the Gender Identity," the researcher and the Professor at the "Scientific Theology School," Sheikh Hasan Ahmad Hadi endeavors to highlight a religious Islamic vision of the issue of woman in the context of the heated argumentation for the past few decades on this issue; then he gets in a critical debate with the gender idea and its various streamlines in the West showing the gaps and the barriers of the Western theorizing over an extremely sensitive and complicated issue beside what may consequently result of intellectual, spiritual and social and impact the contemporary feminine reality, particularly in our Arabic and Islamic societies.

❈ The Egyptian researcher, Salwa Nasrat, wrote about "The Feminine

Summary of the Research Essays Included in the 16 th Issue of Al-Istighrab

The Human Being, the Opposite of Gender

The new issue of the bimonthly magazine "Al Istighrab" issue #16 of Summer 2019 has been released, and its discussed its subjects and topics have discussed the issue of genderism, the philosophical and the epistemological problems that have accompanied the issue of woman throughout the successive centuries in the history of modernity in the West.

The current issue includes a set of discussions that have attempted to probe the core of the issue and to take cognizance of its rather salient problems.

❈ In "The Preface," Mahmoud Haidar writes the foreword titled: "Sublimity of Pairing ... the Fall of the Mono-Gender" in which he discusses the early foundations of the feminist theories and the their relations with the epistemological and philosophical structures of modernity; also, he points out the ontological foundation of the gender tendency whose extremism reached the climax by considering the woman a being with her own independent and existential identity opposing to the identity of pairing that binds her with the man.

❈ In "The Portfolio," there is a set of studies and researches which

contents

Debate Sessions

contents

Preface

The Portfolio

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

16

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and Understanding the West Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No. 16- 4rd Year - 1440 H - Summer - 2019

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

For Contact

Beirut-Lebanon- Airport Road- Military School Gate

Opp. Hypco Gas Station- Al Joud Bldg. Block B- 4th Floor

Telephone: 00961-1-274465

Website: http://istighrab.iicss.iq

E mail: istighrab.mag@gmail.com

Bank money Transfer

Islamic Center for Strategic Studies- Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

16

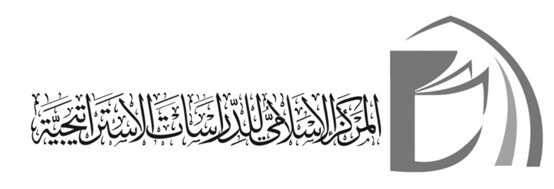
Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and Understanding the West Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No.16 - 4rd Year 1440H. Summer- 2019




















يسرُّ إدارة مجلة «الاستغراب»

أن تعلن عن اعتماد نظام الاشتراك السنوي على النحو التالي:

الاشتراك السنوي: أفراد: 100$، مؤسسات أكاديمية ومراكز أبحاث: 150$، مؤسسات حكومية: 200$

بما فيها أجور البريد الخارجي

يرسل طلب اشتراك إلى العنوان الإلكتروني التالي:

istighrab.mag@gmail.com

على أن يتضمن الطلب المعلومات التالية:

ـ الاسم الثلاثي / أفراد/ مؤسسات أهلية/ مؤسسات حكومية: ....

ـ العنوان بالتفصيل: ....

ـ البريد الإلكتروني: ....

ـ رقم الهاتف: أرضي: .... **خلوي:** ....

التوقيع:

ملاحظة: يتولّى القسم الإداري تأمين وصولها عبر البريد السريع على العنوان الوارد في طلبكم، كما يمكنكم التواصل مباشرة على الأرقام التالية: 274465 /01 - 76/059333

الأسعار

- سعر العدد في البلاد العربية والإسلامية

بما يعادل خمسة دولارات (5$) بالنسبة للعملة المح

- الاتحاد الأوروبي: 10 يورو .

- أميركا الشمالية وبقية العالم: 10$

الاشتراك السنوي أو ما يعادله

- أفراد 100 $
- مؤسسات أهلية 150 $
- مؤسسات حكومية 200 $



ISSN: 2518 - 5594

الاستغراب
occidentalism
AL-ISTIGHRAB

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and Understanding the West Scholarly and Critically

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No.16- 4rd Year - 1440 H - Summer 2019



المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
مكتب بيروت
http://www.iicss.iq